

François Hartog

El espejo de Heródoto

FRANÇOIS HARTOG

EL ESPEJO DE HERÓDOTO

Ensayo sobre la representación del otro



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Traducción de
DANIEL ZADUNAISKY

Revisión del griego
CÉSAR GUELERMAN

Primera edición en francés, 1980
Primera edición en español, 2003

Título original: *Le miroir d'Hérodote*
ISBN de la edición original: 2-07-041847-2

El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
e-mail: fondo@fce.com.ar
www.fondodeculturaeconomica.com - ARGENTINA
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-591-2



IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

El viejo Heródoto: de la epopeya a la historia

El viejo Heródoto está de parabienes.* Se lo lee, se lo publica, se lo comenta e interpreta, hoy como siempre. Tanto mejor. ¿Le complacería saberlo? Jonathan Swift recuerda con humor perverso que Gulliver, en su paso por la Isla de los Brujos, se sorprendió al comprobar que Homero y Aristóteles parecían ignorar a la turba de sus comentaristas. Luego comprendió que ni siquiera los conocían. Un espectro tuvo la amabilidad de confirmar que, efectivamente, "en el Más Allá los comentaristas jamás se acercaban a los autores que habían glosado, tal era su vergüenza y remordimiento por haber deformado de manera tan horrible su pensamiento al explicarlo a las generaciones posteriores".

En la actualidad, los libros y artículos dedicados a Heródoto siguen aparecen a un ritmo sostenido, a razón de cincuenta por año. ¿Se trata sólo del efecto de arrastre de una tradición clásica, aunque caduca, que, a la manera de una torpe nave de alta borda, sigue avanzando aunque sus motores se han apagado? ¿O, por decirlo de otra manera, de la inercia de un sistema de producción intelectual que, año tras año, acumula, recopila y corrige, pero a la vez se prolonga y reproduce al atraer nuevos trabajadores, combinándose las leyes del género con las reglas de un medio? A todas luces, las respuestas serían demasiado escuetas, incluso reductoras. ¿A qué se debe esta horticultura intensiva, aparentemente repetitiva, mientras tantos textos exhumados, ignorados, olvidados, aguardan a sus descifradores y padecen la ausencia de lectores?

Una cultura, la nuestra, se ha formado de manera tal que regresa sin cesar a los *textos* que ha elegido y que la han constituido, da vueltas sobre ellos, como si su lectura fuese casi una relectura. Se felicite o se queje por ello, los conserve o los rechace, diríase que está tramada con sus hilos y que en última instancia es *leída* por ellos. Por consiguiente, la tarea de una historia intelectual consistiría en dar a leer esos textos, reconstruir las preguntas que tratan de responder, recrear las perspectivas en las cuales se inscriben desde el primer día hasta la actualidad, reevaluar (en el caso de los más importantes) las sucesivas apuestas de las que han sido depositarios, destacar las equivocaciones que han provocado. Se trata de

* Estas páginas reproducen, con amplias modificaciones, el prefacio "El viejo heródoto" de la edición francesa de 1991 (Gallimard).

extender la lista de lecturas posibles. Desde luego, semejante historización no intenta modernizarlos (al otorgarles no se sabe qué asombrosa actualidad), sino poner de manifiesto su desactualizada actualidad: sus respuestas a preguntas que ya no formulamos o que simplemente hemos *olvidado*, que no son o han dejado de ser nuestras. La desviación es justamente lo que interesa porque ofrece un punto de apoyo para poner en tela de juicio nuestras certezas y, por lo tanto, volver sobre nuestras dudas. Convertida en epónimo de un género y posteriormente de una disciplina, la *Historia* de Heródoto ha sido uno de los textos cardinales de la cultura occidental.

A la distancia, *El espejo de Heródoto* me parecía justamente una experiencia de lectura. Así lo fue hace diez años, cuando escribí este prefacio para una nueva edición, y lo es hoy cuando la reviso para la edición de "Folio Histoire".* Cuando inicié este trabajo, los historiadores (algunos antes que otros), cansados de contar, aprendían a leer; reinaba la antropología levi-straussiana; la antropología histórica y la historia del imaginario se ocupaban de las márgenes más que del centro, de la alteridad más que de la identidad. La problemática de la enunciación insuflaba vida al enfoque estructural de los textos. Después de *Faire de l'histoire* apareció rápidamente *L'Écriture de l'histoire* de Michel de Certeau.[1] El otro, el no griego y cómo escribir la historia fueron durante mucho tiempo los temas de mi reflexión. Retórica de la alteridad y escritura de la historia.

Mi expresión "los escitas de Heródoto" –el objeto principal de mis estudios– ha sido objeto de algunos reproches. ¡Como si fuera una invitación a encerrarse en el texto de la *Historia*! Una apología del solipsismo, un alegato a favor de la ignorancia (a no querer saber qué hay más allá del texto), incluso una posición escéptica. Expresaba ante todo una profunda insatisfacción por la manera cómo los historiadores, valiéndose del rótulo "documentos", solían utilizar los textos (particularmente los literarios). Fuentes, por cierto, pero ¿cómo interrogarlos?[2] De ahí la experiencia que se proponía tratar a Heródoto como si fuese Homero, como si tuviéramos que examinar el texto bajo una lupa, trabajar sobre y a partir de éste. Avanzar todo lo posible en un *lógos* escogido, visualizado en sus múltiples niveles, sus diversas líneas melódicas, sus quiebres y, por qué no, sus *impasses*, y como expresión diestra de las estrategias empleadas por el narrador. La lingüística de la enunciación, tal como la propuso en primer término Émile Benveniste, apareció oportunamente para proporcionar una valiosa referencia teórica. Las figuras del narrador (con su cortejo posible de narradores delega-

* Colección de bolsillo de la editorial Gallimard.

[1] *Faire de l'histoire*, bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora, París, Gallimard, 1974; *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

[2] F. Hartog, "Histoire ancienne et histoire", en: *Le Document: éléments critiques*, *Annales* E.S.C., 5-6, 1982, pp. 687-694.

dos) y el destinatario (ese lector hueco construido por el texto mismo, también susceptible de ser desmultiplicado) permitían introducir el movimiento en el análisis estructural del relato. Y volver, de manera menos superficial, sobre el problema del sentido.

Como se sabe, la historia y su escritura no comenzaron en Grecia.[3] En Egipto, tan atento a la continuidad, las listas reales se remontan a fines del cuarto milenio antes de nuestra era; a continuación, los anales registran las acciones reales, al menos las consideradas importantes. Pero el rasgo más destacado de la civilización egipcia no es tanto el desvelo por el pasado como el deseo de eternidad, tal como está inscrito en las piedras de sus tumbas. Hacia el este, en la Mesopotamia, a fines del tercer milenio, la monarquía de Akkad fue la primera en unificar el país bajo su autoridad y recurrir a los escribas para escribir su historia, es decir, legitimar su poder en el presente. La historia era real (sólo el rey hacía la historia), reservada (porque estaba en manos de una casta de intelectuales, los maestros de la escritura) y monumental (se presentaba en grandes inscripciones).[4] Todavía más al oriente, la Biblia, los libros revelados del antiguo Israel (cuya redacción se extendió durante una decena de siglos), siempre se ha presentado fundamentalmente como un libro de historia. Pero aunque atravesada del principio al fin por la obligación de la memoria, la Biblia no expresa la menor curiosidad por el pasado en cuanto tal. No se debe correr el riesgo de olvidar la experiencia de los antepasados ni dejar de creer en su verdad. Israel recibe "la orden de convertirse en una dinastía de sacerdotes y una nación santa: en ninguna parte se le sugiere que se convierta en una nación de historiadores".[5] El monoteísmo impone y supone un trabajo constante de la memoria.

Los griegos aparecen tardíamente en la escena historiográfica. Tras la caída de los reinos micénicos, no han conocido monarquías fuertes. No se les ha deparado Revelación alguna ni se les ha impuesto el deber de la memoria. Por otra parte, después de las escrituras lineales de la época micénica, no recuperan la escritura sino hasta el siglo VIII a.C., al adaptar el alfabeto sirio-fenicio. Y pasarán otros tres siglos antes de que escriban sus primeras historias, tras la conmoción causada por las guerras contra los persas. En cambio, es con ellos que aparece el historiador como figura "subjetiva". Sin estar vinculado directamente con un poder político ni recibir comisiones de éste, desde sus primeras palabras He-

[3] *L'Histoire d'Homère à Augustin*, prefacios de historiadores griegos y textos sobre historia, compilados y comentados por F. Hartog, traducidos al francés por M. Casevitz, París, Le Seuil, 1999, pp. 16-18.

[4] J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, París, Les Belles Lettres, 1993, pp. 20-22.

[5] J. Y. Yerushalmi, *Zakhor, Histoire juive, mémoire juive*, París, La Découverte, 1984, p. 26 [trad. cast.: *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anhropos, 2002].

ródoto destaca, reivindica el relato que comienza con la inscripción de un nombre propio: el suyo. Es el autor de su *lógos* (o sus *lógoi*) –así llama él a su obra– y de ese *lógos*, de la manera como lo ha concebido, escrito y compuesto, deriva su autoridad. Hay en ello una diferencia nítida con las historiografías orientales. Si algo inventaron los griegos, no es tanto la historia como el historiador en tanto sujeto que escribe.

En la historia intelectual griega, este modo de afirmación del propio yo y este dispositivo de producción de un discurso no se limitan en absoluto a la historiografía. Por el contrario, son la impronta, incluso la firma, de una época (entre los siglos VI y V a.C.) durante la cual, entre los artistas, los filósofos naturales y los médicos floreció el "egoísmo": la clara voluntad de firmar y reivindicar la propia autoría.[6] Más allá de eso, entre las condiciones que hacen posible la escritura histórica, es necesario mencionar la aparición y afirmación de la ciudad isónoma, es decir, de todo el universo intelectual y los valores igualitarios que la ilustran y expresan. Movidos por un intenso afán de saber, los intelectuales (si el término es permitido) no se abocan tanto a comprender el orden del mundo para asegurar en lo posible su conservación (o demorar su disgregación) como sus antepasados de Egipto o la Mesopotamia, como a cuestionarlo para comprenderlo. En esta experiencia política inédita de las comunidades delimitadas que reclamaron la legitimidad de autoinstituirse sin que el cielo cayera sobre sus cabezas, hallarán la audacia para formular preguntas, discutir y confrontar puntos de vista. Estos intelectuales (en primer término, los primeros sabios de Jonia) elaboraron los nuevos cuestionarios con los medios a su alcance. Arnaldo Momigliano llamó la atención sobre la discrepancia entre la ley judía y la griega. Aquélla posee un carácter ahistórico –"nada hay antes ni después de la Torá"– y vuelve inútil la historiografía, mientras que para muchos intelectuales griegos del siglo V a.C., el *nómos* se vuelve un objeto habitual de investigación *(historia)*.[7]

En el caso de los historiadores, esta afirmación del propio yo adolecerá de cierta fragilidad, en la medida en que la historia se convertirá rápidamente en un género, pero no en una disciplina y menos aún en una profesión. Esta historia, convertida para los modernos en Historia propiamente dicha, en Grecia jamás fue sino un discurso menor, utilizado por aquellos que, cada uno a su manera, tomaban a su cargo la memoria y relataban la genealogía y los avatares de una identidad. En verdad, los griegos "disponían, sin ayuda de los historiadores, de todo el saber sobre el pasado que necesitaban".[8] Tenían todos los relatos (*lógoi* y

[6] G. E. R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 58-70.

[7] A. Momigliano, *Les Fondations du savoir historique*, París, Les Belles Lettres, 1992, p. 25.

[8] M. I. F. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, París, Flammarion, 1981, p. 35.

luego *mûthoi*), todas las tradiciones orales (*akoaí*) que circulaban, se divulgaban y transmitían. Más adelante, con Hecateo de Mileto, llegó el tiempo de las primeras transcripciones y revisiones de la tradición en nombre de la verosimilitud. Aparecieron entonces, bajo formas más o menos eruditas, las *Genealogías*, las *Arqueologías*, los *Relatos de fundaciones* y, posteriormente, la erudición anticuaria.

"Heródoto, al relatar de la misma manera como Homero inventa, crea la ciencia de los lugares, los tiempos y los hechos mediante una obra maestra del arte de escribir": este juicio, a la vez elemental y problemático, pertenece a la pluma de Pierre-Charles Daunou, en su *Cours d'études historiques*, dictado en el Collège de France y hoy olvidado.[9] Mediante una doble aproximación entre Homero y Heródoto (aunque éste relata *como* aquél inventa) por un lado, y entre el arte de escribir y la creación de una ciencia de los *hechos* por el otro, tiene el mérito de plantear, si bien al pasar, todo el problema de la escritura inicial de la historia.

Desde la frase inaugural de la *Historia*, la operación historiográfica de Heródoto se presenta como la designación de un lugar nuevo, como su circunscripción en las prácticas discursivas y áreas de conocimiento de la época: *historíe*. No en lo inmediato (porque Tucídides evitará cuidadosamente su uso), sino poco a poco (a partir del siglo IV a.C.), el término reaparecerá y acabará por imponerse: Cicerón utilizará por cuenta propia la palabra latina *historia* y designará a Heródoto el "padre de la historia". Y lo que llamamos la *Historia* es la "presentación pública" (*historíes apódexis*) de esta *historíe*:

> Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso [o de Turio], para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento– queden sin realce. Los persas más versados (*lógioi*) en relatos del pasado pretenden que los fenicios fueron los responsables del conflicto.[10]

Desde hace ya mucho tiempo se ha reparado en las semejanzas de estructura, de vocabulario, casi de cadencia, entre esta obertura y los prólogos de la epopeya. En ambos casos se trata de la memoria, el olvido y la muerte. Si el aedo de antaño era el dispensador de la gloria inmortal para los héroes –para quienes ésta era

[9] P.-C.F. Daunou (discípulo de Volney, representante del movimiento de los ideólogos, que bajo la Restauración se opusieron a la historia presentada por los liberales), *Cours d'Études historiques*, París, 1842, p. XXXIII.

[10] Heródoto, I, 1. (trad. Casevitz) [trad. cast.: *Historia*, trad. Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2000].

la razón de ser, incluso a veces hasta de morir–, el historiador (que sólo se da a conocer por su nombre) se siente obligado a "producir" su relato para impedir, o al menos demorar, la desaparición de los rastros de la actividad de los hombres, simplemente hombres.

Retrospectivamente, se podría llegar a leer la epopeya como una suerte de "prehistoria" de la historia. En efecto, ¿cuál es el dispositivo de la palabra épica y la configuración de saber que la sustenta? El aedo, inspirado por la Musa, hija de Zeus y la Memoria, es un vidente; mientras que la omnisciencia de la Musa se debe a que ella siempre está presente y todo lo sabe. "Vosotras estáis presentes y lo sabéis todo", dice el poeta de la *Ilíada*. Cuando Ulises se dirige al aedo de los feacios, lo elogia con estos términos: "Demódoco, te aprecio ciertamente más que a todos los hombres, que la Musa, hija del alto Júpiter, o Apolo te han debido enseñar, según el arte eximio con que cantas el destino, las hazañas, los trabajos y dolores de los griegos, bien hayas presenciado tú mismo *(autòs pareón)* los sucesos, bien los hayas oído (*ákousas*) referir a quien los viera".[11] Esta escena posee un valor emblemático. En efecto, ¿qué cantará el aedo por pedido expreso de Ulises? La conquista de Troya. Es la primera vez que se relata el suceso, al tiempo que la presencia de Ulises es el testimonio de que *eso* tuvo lugar.

En síntesis, Demódoco sería el primer "historiador" y su relato el acta de nacimiento de la historia, si no fuera por esta diferencia que todo lo altera: no estuvo presente ni vio nada (es ciego), mientras que Ulises es a la vez actor y testigo. De ahí la pregunta asombrosa (falsa) de Ulises: tu relato, ¿no parece *demasiado* exacto para no ser producto de una visión directa? La visión humana (historiadora anticipada, ver con los propios ojos o escuchar el relato de quien vio) se convierte, en la época de estos versos, en patrón de la visión divina. Todo sucede como si hubiera una extraña y breve yuxtaposición de dos Demódocos: uno (todavía) aedo, el otro (ya) "historiador". Es como un rayo iluminador de otra configuración posible del saber: justamente, la que ocupará la primera historiografía a la cual Heródoto dará su forma y su nombre, *historíe*, dos o tres siglos más tarde. Desde luego, no la volverá necesaria y ni siquiera probable, sino simplemente posible.

Como el canto del aedo, la prosa del primer historiador tiene afán de *kléos*. Uno celebraba las grandes hazañas y los dichos famosos de los héroes de otrora, la otra sigue los rastros de la actividad de los hombres, de los "monumentos" (en el sentido más amplio) que dan testimonio de ella; de todos esos signos, al menos, los que se reconocen como grandes y admirables, pero perecederos, efímeros, si se los compara con la inmutabilidad de la naturaleza y la inmortalidad

[11] Homero, *Odyssée*, 8, pp. 468-491 (trad. Casevitz) [trad. cast.: *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 2000].

de los dioses. Para los griegos, siempre gana la muerte. Si toda palabra humana tiene que ver con la muerte, si los hombres relatan porque se saben mortales, la epopeya y la historia, instaladas en la frontera entre lo visible y lo invisible para evocar y recordar ante todo a los que ya no son, tienen por función concreta domesticar la muerte al socializarla. "La epopeya no es sólo un género literario; es, con los funerales y en la misma línea que éstos, una de las instituciones elaboradas por los griegos para responder al problema de la muerte, para aculturar la muerte."[12] A través del canto de evocación, los héroes se transforman en los hombres de otrora y representan el "pasado" del grupo. Pero está claro que lo propio del héroe, aquello que le vale una muerte distinta y la gloria de ser relatado, no es en primer término ni tan sólo su estado o su función sino "la serie de hazañas que hicieron de él lo que es": su *curriculum vitae.*[13]

Al pasar de la epopeya a la historia, el campo se amplía en varias direcciones. Ya no se festeja el recuerdo de las hazañas sino que se trata de conservar la memoria de los actos de los hombres: expresar y recordar los rastros y signos de la acción ya no de tal o cual héroe singular, sino de los griegos y los bárbaros, es decir, de todos los hombres. Con un agregado: sólo se recordarán aquellas que sean "grandes y admirables". Cambia el carácter de la hazaña, sobre todo de la guerrera: la excelencia se vuelve colectiva. Se imponen el orden de la falange y la ley de la ciudad. Es bello morir, no en la primera línea sino en la línea que a uno le corresponde.[14]

De la epopeya a la historia se encuentra la misma elección y actúa la misma matriz narrativa: ambas piden que se relate lo que hacen los hombres, esa parte de lo efímero que les toca en suerte. Mientras el aedo, con la certeza de un maestro de *kléos* inspirado por la Musa, promete una gloria "que no se consume"; el historiador, circunscrito por el tiempo propio de los hombres, hablando de asuntos humanos, con su saber y en su nombre, sólo pretende luchar contra el olvido. Mediante el despliegue de su *historia*, él querría que todos esos signos del quehacer de los hombres no fueran "privados de *kléos*" *(a-kleâ)*, que no "desaparezcan" *(exítela)* como una pintura borrada gradualmente por el tiempo.

En este juego de ecos entre *kléos* y *a-kleâ*, en la distancia establecida entre los dos, diríase que de Homero a Heródoto la promesa de inmortalidad no se puede enunciar sino en modo negativo: en síntesis, sin ilusiones. Como si se supiera que, en el intercambio desigual que propone la epopeya (la vida contra la gloria), ja-

[12] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, 1989, p. 94 [trad. cast.: *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia antigua*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001].

[13] Ibíd., p. 114.

[14] N. Loraux, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de cité", en G. Gnoli y J.-P. Vernant, Cambridge (comps.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press y Maison des sciences de l'homme, 1982, pp. 27-43.

más se podría saldar realmente el segundo término. Sobre todo porque, en materia humana, la inestabilidad es la norma: las ciudades otrora grandes se han vuelto pequeñas y las pequeñas, grandes. Por eso, la respuesta práctica de Heródoto consiste en recorrer unas y otras, evocar de la misma manera tanto unas como otras.

Al poner el acento sobre la gloria como matriz de los cantos épicos y la palabra histórica, se privilegia la homología entre las dos formas de discurso y la continuidad del uno en el otro. Tal es, en particular, la posición del helenista estadounidense Gregory Nagy, quien demuestra mediante una serie de ejemplos tomados del poeta lírico Píndaro que los aedos y esos personajes llamados en griego *lŏgioi* (maestros de la palabra, versados) son casi intercambiables. Unos y otros son los encargados de dispensar el *kléos* mediante una misma "presentación pública", aunque es cierto que los primeros cantan en verso mientras que estos últimos utilizan la prosa. "Heródoto el *lógios*" pertenecería a esta categoría, sino cofradía.[15] Sin embargo, la expresión no va de suyo. Primero, porque él aplica el término a los bárbaros (persas versados, sacerdotes egipcios, el escita Anacarsis); segundo, y sobre todo, porque una vez reproducidos los dichos de los *lógioi* persas sobre los orígenes del conflicto, no habla a continuación de ellos sino que interrumpe la continuidad al anunciar que hablará de otras cosas y de distinta manera. "Yo *(egŏ dé)*, por mi parte, no voy a decir al respecto que fuese de una u otra manera, simplemente voy a indicar quién fue el primero –que yo sepa– en iniciar actos injustos contra los griegos."[16] A saber, Creso, rey de Lidia. En esta primera intervención directa, enunciada en primera persona, llama la atención la voluntad de ruptura. Se cambia de universo del discurso, de régimen de verdad y de escala cronológica. Heródoto no pretende retomar o corregir las declaraciones que acaba de relatar ni lanzarse a una narración de los orígenes. sino plantear, en función de su propio saber, un punto de partida y atenerse a él.

¿Acaso la epopeya no procede de la misma manera cuando opta por cantar un solo episodio? No toda la guerra de Troya sino solamente la cólera de Aquiles en el momento en que se produce la querella funesta entre Agamenón y él. Sin embargo, al optar por medir los comienzos con la vara de sus propios conocimientos, el historiador cambia las reglas del juego. Como expresión de esta pequeña decisión inicial, la operación historiográfica, incluso cuando parece o cree retomar la epopeya, rompe con ella al abrir un nuevo espacio a las palabras.

Por otra parte, el discurso de los persas "versados" no deja de causar asombro. En efecto, he aquí unos persas que hablan *griego*.[17] Paseando a sus anchas por el

[15] G. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore, 1990.

[16] Heródoto, I, 5.

[17] Ibíd., I, 2-4. Los persas que hablan "griego" reaparecen durante el célebre debate constitucional (III, 80-82). Pero allí no se trata de secuestros en serie sino de la sucesión de las constituciones.

repertorio de mitos de la tribu (griega), reúnen muchas historias célebres, todas protagonizadas por figuras femeninas, para tramar un relato continuo sobre los orígenes de la hostilidad entre los bárbaros y los griegos. Empiezan por Io para terminar con Helena, pasando por Europa y Medea. Imponen el orden y traman la continuidad: en una palabra, realizan su trabajo de historiadores o arqueólogos en el sentido griego de la palabra. Pero, ¿a qué precio? Las versiones que ellos recuerdan o producen se alejan considerablemente de las corrientes. Io no es la princesa amada por Zeus que Hera persigue con odio implacable sino simplemente la hija del rey de Argos, raptada con otras mujeres por mercaderes fenicios que, una vez vendida su carga, parten hacia Egipto: son el flete del regreso.[18] Asimismo, Europa, convertida en hija del rey de Tiro (no de Fénix), fue raptada por los griegos (acaso por los cretenses) y no transportada a Creta por Zeus que salió del mar bajo la forma de un toro. A continuación se produce el rapto de Medea, hija del rey de la Cólquide, pero en absoluto una hechicera, al que responde "una generación más tarde" el de Helena por Alejandro, que viene a poner fin a la serie de secuestros alternados. Entonces, esa forma de intercambio cede a la violencia de la guerra. Los griegos desembarcan en Troya para exigir una reparación. Tal es el origen de la enemistad entre los persas y los griegos.

En esta versión "persa", racionalizante, figuradamente cronológica, incluso irónica, las grandes narraciones se trocan en pequeñas historias. Así relatadas, se inscriben en una cronología (la sucesión de secuestros), se acomodan a una geografía (Asia frente a Europa) y, en definitiva, constituyen una serie que vale como etiología de las guerras médicas, que parecen un nuevo episodio de un ciclo iniciado hace mucho tiempo, más que un desenlace o un comienzo. Todo sucede como si los persas versados, mientras hablaban en "griego", tomaran distancia de los relatos famosos y los desmitificaran, o como si su cualidad de persa les permitiera saber de qué trataban esas historias, a la postre mediocres. Estamos lejos de los *lógioi*, considerados cófrades próximos de los aedos y maestros del *kléos* en prosa.

En el momento en que interviene para salir al cruce de estos sucesos, el narrador Heródoto no rechaza,[19] repite ni comenta directamente esta distancia impuesta por la versión persa. Se limita a plantear una nueva regla del juego, a proponer un nuevo punto de partida que apela a otra categoría del saber: la adivinación. "Designa", "revela", "significa" *(semaínei)* al primero que tomó la ini-

[18] La versión fenicia es peor aún: el amante no es Zeus sino el capitán de la nave; Io huye porque está encinta.

[19] Aunque más adelante (II, 113 y ss.), con respecto a Helena y la guerra de Troya, parece confiar en el saber de los egipcios, que combina *historíe* y ciencia cierta *(atrekéos)*. Por consiguiente, no puede aceptar la versión persa.

ciativa de realizar actos ofensivos contra los griegos. Creso, el primero en avasallar a los griegos, aparece como el "responsable" o "culpable" *(aítios)*. Ahora bien, *semaínei* es un verbo que designa el saber oracular. Así como el oráculo *semaínei*, el primer historiador se apoya en la autoridad de un *semaínei* para iniciar su relato (la historia de Creso). Pero, y en esto radica la gran diferencia con el adivino, su capacidad de *semaínei* está garantizada por su saber de investigador. Por lo tanto, no es un adivino; si bien, con ese gesto de "significar", moviliza o reactiva en beneficio propio algo de la actitud del adivino.[20]

Finalmente, la epopeya conoce un personaje llamado el *hístor*. ¿Quién es? Etimológicamente, *hístor* (como *historiador* e *historia*) remite a *ideîn*, incluso a ver y *(w)oîda*, yo sé. En el momento de poner fin a su pleito con Aquiles, Agamenón pronuncia un juramento solemne, invocando a Zeus y otras divinidades. "*Isto* Zeus: Testigos hoy me sean, el primero Zeus" (que jamás puse la mano sobre Briseida).[21] Si se pasa de este ruego al testimonio de Zeus en nombre del agente *hístor*, Benveniste considera que corresponde escucharlo, de acuerdo con la etimología, como testigo "en la medida que *sabe*, pero ante todo en la medida que ha *visto*".[22] Testigo ocular, sabe porque ha visto. El *hístor* sería en principio, o de entrada, un ojo.

Sin embargo, cuando Zeus es invocado por Agamenón, no está presente para ver sino más bien para escuchar los términos del juramento y constituirse en su garante. Asimismo, en las dos escenas de la *Ilíada* donde se decide recurrir a un *hístor*, es evidente que no puede ser un testigo, en el sentido de aquel que sabe porque ha visto. En ambos casos, el contexto es un diferendo. Durante la carrera de carros organizada para las honras de Patroclo, surge una disputa entre Áyax e Idomeneo: ¿cuál de los dos estaba en ventaja al pasar el mojón de la curva? Puesto que los competidores se encontraban lejos de la meta y era difícil identificarlos, Idomeneo cree reconocer a Diomedes; Áyax, que no quiere creer a nadie, lo acusa de tener mala vista. Idomeneo propone recurrir a Agamenón en calidad de *hístor*.[23] Agamenón no ha visto nada, por lo tanto no es un testigo ocular. ¿Es entonces un "árbitro", elegido en calidad de tal para zanjar la cuestión (¿pero de qué manera?), o simplemente un "garante" encargado de recordar, en caso de necesidad, los compromisos asumidos?

[20] F. Hartog, "The Case of Croesus, or the Historian at Work", en Richard Buxton (comp.), *From Myth to Reason?*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 183-195.

[21] Homero, *Iliade*, 19, 258 y ss. [trad. cast.: *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Goemes, Madrid, Gredos, 2000].

[22] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1969, t. II, p. 173. [trad. cast.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983]; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1974, véase *oîda*.

[23] Homero, *Iliade*, 23, 485-487.

En una escena tallada sobre el escudo de Aquiles, forjado por Hefesto, dos hombres a punto de batirse por el rescate de un muerto deciden apelar a un *hístor*.[24] Nuevamente, no puede ser un testigo ocular. No se trata del asesino ni del muerto sino de la compensación, propuesta por uno y rechazada por el otro. A diferencia del primer ejemplo, aquí el *hístor* no es designado de entrada. En efecto, ¿qué se busca? En presencia del pueblo, se reúnen los Ancianos y cada uno por turno pronuncia su sentencia. Por otra parte, dos talentos colocados en el centro del círculo así formado serán entregados a quien "pronuncie el fallo más recto". ¿Es el *hístor* el que propone una resolución del conflicto o bien solamente el garante, el "testigo", para el presente y el futuro, de un compromiso aceptado por las dos partes en virtud de la sentencia "recta" pronunciada por uno de los Ancianos? En mi opinión, se parece más a un garante que a un árbitro, similar al *mnémon*, el hombre-memoria, tal como existió sobre todo en la ciudad cretense de Gortina. Suerte de testigo público, su presencia significó en el derecho el advenimiento de una "función social de la memoria".[25]

Un último ejemplo, tomado esta vez de Heródoto, nos llevará del nombre del agente al verbo mismo. Periandro, tirano de Corinto, debe un día entender en un "extraordinario portento".[26] Arión, un famosísimo cantor –de creerle al autor– ha escapado a la muerte de manera muy extraña. Embarcado en una nave corintia para viajar de Tarento a la ciudad, se ha visto obligado, bajo amenaza, a arrojarse al mar. Los marineros querían apoderarse de sus (considerables) riquezas. Antes de ser ejecutado, cantó por última vez, vestido con su gran indumentaria de escena. Felizmente, un delfín lo recogió sobre su lomo y lo dejó sano y salvo en el cabo Ténaro, de donde regresó a Corinto. Periandro, a quien relató su aventura, lo escuchó con "incredulidad". Heródoto, sin pronunciarse abiertamente, dice que este relato fue repetido no sólo en Corinto sino también en Lesbos (la patria de Arión) y que en Ténaro hay una imagen de Arión sentado a horcajadas de un delfín. Si bien no son pruebas, la coincidencia entre las versiones y el rastro visible valen al menos como indicios de credibilidad.

Frente a este "milagro" que suscita ante todo la incredulidad, ¿qué hace Periandro? Investiga, es decir, interroga. Pero no ha visto ni cree nada. Coloca a Arión bajo guardia y acecha a los marineros. Apenas desembarcan, los manda a llamar y "se informa (para saber) si pueden darle nuevas de Arión" (*historéesthai*). En los hechos, Periandro genera una situación de interlocución tal que son los propios marineros (por definición, los únicos testigos) quienes reconocerán su

[24] Ibíd., 18, 498-508.

[25] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspéro, 1968, p. 286 [trad. cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1984].

[26] Heródoto, I, 23-24.

culpa. "Respondieron que se encontraba bien de salud en Italia y que lo habían dejado en Tarento en buena posición." En ese momento, Arión hace una entrada espectacular que cierra la trampa tendida por Periandro y vuelve imposible cualquier intento de escapatoria. Periandro no es un testigo ni un investigador en el sentido moderno del término (porque el procedimiento más obvio consistía en registrar la nave), sino un maestro de la palabra que convierte a los marineros en testigos (a pesar suyo) de lo que sucedió realmente, al menos de que Arión viajó con ellos como pasajero.

Heródoto, que no era Agamenón ni Periandro ni un Anciano ni un poeta inspirado, optó por la *historíe*. Investigación en todo sentido de la palabra, *historíe* designa un estado de ánimo (el de aquel que *historeî*) y un tipo de procedimiento, más que un terreno particular en el cual se lo ejercería. Es una palabra propia de esa época de la historia intelectual (la primera mitad del siglo V a.C.), quizá incluso una palabra de moda: lo cual significa que cada uno la adapta a su propio uso. Sin olvidar del todo el *hístor*-árbitro o garante de la epopeya, el término incluye muchos niveles de significación y debió de cumplir la función de encrucijada.

En efecto, se la puede emplear para describir la actividad de un "investigador-viajero" como Demócrito, una investigación de tipo judicial (tratar de averiguar algo, indagar, tomar declaraciones); los trágicos no la desconocen –Edipo, al dirigirse a sus hijas, dice de sí mismo: "Este padre que, sin haber visto *(horôn)* ni sabido *(historôn)* nada [...] os obtuvo a vosotras de allí mismo de donde él salió"–;[27] también los médicos la utilizan.

Sea que la tome prestada o la haga suya, Heródoto la reivindicará como la palabra clave de todo su emprendimiento. "De Heródoto de Halicarnaso, he aquí la exposición de su *historíe*": puestas en genitivo, estas palabras iniciales constituyen la firma inaugural de quien presenta su investigación en público, bajo su propio nombre. Es aquel que *historeî* (jamás se designa como "historiador") y viene a reivindicar un dominio del saber que, sin embargo, está por construirse. Más allá de la frase inicial, Heródoto emplea el verbo *historeîn* para designar el tipo de trabajo que ha emprendido. Así, cuando se aboca a dilucidar el difícil problema de las fuentes del Nilo, precisa que llegó "como testigo ocular *(autóptes)* hasta la ciudad de Elefantina" y se informó "por referencias de lo que hay al sur de ella" *(akoeî historéon)*.[28] En el libro II (2, 19, 34, 118), *historeîn* es empleado en el contexto de una investigación oral, aunque ello no impide que el viajero haya viajado anteriormente al lugar. En 2, 44, tratando de comprender quién es Heracles, dice que llegó hasta Tiro en Fenicia: allí ha visto los santuarios consa-

[27] Sófocles, *Oedipe roi*, 1484 [trad. cast.: *El teatro de Sófocles*, Aurelio Espinosa Pólit (comp.), México, Editorial Jus, 1960].

[28] Heródoto, II, 29.

grados a él e interrogado a los sacerdotes locales. Llama investigación *(tà histo-rémata)* al conjunto de su procedimiento (el ojo y el oído, la *autopsíe* y la información oral): "Mi investigación muestra claramente que...". En lo sucesivo, para "ver", deberá pagar con su propia persona (ir a ver) y aprender a ver (recoger testimonios), reunir las distintas versiones, compulsarlas, clasificarlas en función de lo que ya sabía por otras fuentes y por sus grados de verosimilitud.

Por consiguiente, desde el punto de vista epistemológico, el *historíe* aparece como el procedimiento que sustituye la visión de origen divino (una suerte de *ersatz*) y conduce a una visión limitada, jamás acabada. Se ocupa tan sólo de los hombres y sus grandes hazañas (el aedo cantaba tanto de hombres como de dioses) en un tiempo que es, asimismo, sólo el de los hombres. Contra el tiempo que todo lo borra, el historiador pondrá en juego la memoria y, puesto que la inestabilidad es la norma, deberá dar testimonio de manera "pareja", en igualdad, como un juez imparcial, de las ciudades pequeñas tanto como de las grandes: él será su garante.

Para nombrar ese lugar nuevo debe empezar por proferir un nombre propio: el suyo. Esto entraña el uso de la tercera persona: la distancia de un *él* o incluso, según la clasificación de Benveniste, el registro de la no-persona.[29] Pero inmediatamente, como si se rectificara, el narrador recurre al pronombre de la primera persona *(héde)* ("He *aquí* la presentación de la investigación"), signos de un *yo* que da a conocer aquí y ahora, en el presente de la enunciación, su relato: bajo la forma de una conferencia, por ejemplo, en Atenas. El *él* no es reemplazado explícitamente por el *yo*, sino acompañado o relevado por éste.

En la distribución de verbos del prólogo épico, para volver un instante sobre éste, predominan la primera y segunda personas. "Dime, oh Musa, del héroe ingenioso..."[30] Hablan las Musas, ellas saben lo que es, será y ha sido. En este diálogo desigual, el *yo* aparece en dativo: su función es recibir y transmitir el canto divino. Toda su autoridad reside en esta relación privilegiada con el mundo de los dioses por intermedio de las Musas, presentadas como "moradoras del Olimpo", "hijas de Zeus", "hijas de la Memoria".[31] Para él, la inspiración actúa como rememoración. Transportado a un tiempo que no conoció, él *ve*, a veces a costa

[29] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, p. 228 [trad. cast.: *Problemas de la lingüística general*, Madrid, Siglo XXI, 1971]; J. Svenbro, *Prasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1988, sobre todo, pp. 74-76, 166 (la voz, la escritura y el nombre propio).

[30] Homero, *Odyssée*, I, 1. Véanse la aclaración y los lúcidos comentarios de Claude Calame, *Le Récit en Grèce ancienne*, París, Klincksieck, 1986, pp. 69-81.

[31] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, La Découverte, 1988 (para la nueva edición), pp. 111-112 [trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993].

de su propia vista, aquello que no ha visto. Apenas un médium, este *yo* está vacío, porque cada aedo, durante el tiempo que canta, lo usa a su vez. Es un *yo* carente de nombre y autoridad propia.

Hesíodo toma a su vez esta estructura de inauguración de la palabra, pero la modifica. Las Musas, detentadoras del poder y la inspiración, están presentes, pero su invocación o evocación es mucho más compleja. En efecto, la estructura dual primera/segunda personas (Musa/aedo) se quiebra para dar lugar a la tercera persona. "Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas –comienza el prólogo de la *Teogonía*–. Ellas [sigue una evocación de sus coros y cantos en el monte Helicón], precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto [...] Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus, portador de la égida."[32] La primera persona inicial ("comencemos") hace surgir a las Musas, con la distancia de una puesta en escena, en tercera persona. De golpe, el régimen de la tercera persona parece instalarse; el poeta no puede aparecer o reaparecer sino en tercera persona, él también, pero (lo cual es importante) bajo la forma de un nombre propio ("Ellas enseñaron una vez a Hesíodo"). Inmediatamente después, regresa a los signos de enunciación de la primera persona ("Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron"); las Musas ocupan en estilo directo el lugar de la primera persona ("sabemos..."). En este prólogo (de difícil interpretación) destacaré, en todo caso, esta apelación a la tercera persona que establece una distancia con las Musas (*Ellas* en lugar de *Vosotras*), pero también con el poeta (*él* en lugar de *yo*), al que designa por su nombre y, por lo tanto, sitúa en ese lugar todavía no delimitado claramente ni ocupado, el del autor. Más precisamente, entre las Musas y Hesíodo parece instaurarse una relación de maestro y discípulo (*edídaxan*): ellas no se limitan a decir sino que enseñan; transmiten algo así como un saber (¿asimilable y por lo tanto reiterable?). Por cierto que Hesíodo vuelve casi inmediatamente a la figura consabida de las Musas inspiradoras: ellas "infundiéronme" (*enépneusan*) este canto divino.[33]

Entre la poesía épica y el prólogo de la *Historia*, la solución de continuidad más visible se produce con la desaparición total de las Musas (tanto en primera como en tercera persona). De entrada, aparece una nueva economía de la palabra y un nuevo régimen de autoridad: ¿quién habla, y con qué autoridad? Ya no son las Musas sino aquel que *historeî*, investiga, y que ocupa el lugar que les reservaba el dispositivo de la palabra épica. Construye su lugar de saber justamente gracias a la *historíe*, que funciona como un sustituto de esta visión divina, ausente en lo sucesivo.

[32] Hesíodo, *Théogonie*, 1-34. Véase *Le Métier du mythe*, *Lectures d'Hésiode*, bajo la dirección de F. Blaise, P. Judet de la Combe y Ph. Rousseau, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996 [trad. cast.: *Obras y fragmentos*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez, Madrid, Gredos, 2000].

[33] Hesíodo, *Théogonie*, 31.

Si se renuncia al reparto antiguo de papeles, que determinaba la toma de la palabra, sólo queda la tercera persona: *él* y no *yo*, pero bajo la forma de un nombre propio. Heródoto: primera palabra de la primera frase, en genitivo (a diferencia del *yo* épico relegado al dativo), como una forma de colocar su impronta en lo que le pertenece, firmar su obra como un artesano, incluso marcar su territorio; en fin, presentarse como autor.

Sin embargo, como si el registro (o la voz) de la tercera persona fuera demasiado difícil de sostener, casi inmediatamente vuelven a aflorar los rasgos de la primera persona que tienden a traer de nuevo las referencias conocidas del *hic et nunc* de la enunciación. Un poco más adelante en el prólogo, el narrador interviene con vehemencia, en primera persona *(yo)* para recuperar la palabra que ha delegado por un tiempo en los persas "versados" y formular las nuevas reglas de formación de los enunciados válidos. Es la primera de una serie de tomas de posición que, a lo largo de los libros, acompasan la *Historia*, por medio de las cuales el *yo* del narrador-autor pone en perspectiva los relatos que se ha impuesto como norma reproducir, los pone de manifiesto para que sean calibrados, juzgados.

En el lugar de las Musas, aparece la *historíe* de Heródoto, con ese titubeo, o esa oscilación inicial entre la primera y la tercera personas. Pero eso no es todo. En lugar del saber de las Musas, proferido en segunda persona, aparecen los discursos de unos y otros, desde los persas "versados" hasta el anónimo *légetai* ("se dice que"), en los cuales reina la tercera persona: *ellos* dicen que. ¿No es en este paso del *Vosotras* de las Musas al *Ellos* (discurso pronunciado, si no autenticado por un sujeto colectivo) que aparece un rasgo significativo de la constitución de la historia? Con justa razón, Claude Calame ha llamado la atención sobre esta sustitución.[34] Por la polisemia que le confiere su pertenencia al campo semántico de *oîda*, también la *historíe* puede definirse como procedimiento de constitución y luego evaluación o autenticación de los *ellos*, es decir, como proceso de confrontación de los *ellos* (ellos dicen que) y el *él/yo* del narrador, que reúne o subsume la autoridad (sólo establecida por la obra por crear) de un nombre propio: Heródoto.

Tucídides borrará aún más en su relato los signos de la primera persona, al tiempo que hará de la vista, más precisamente de la *autopsíe*, el criterio esencial de una historia verdadera.[35] De la *autopsíe* tucidideana al ideal de una historia positivista, en la cual el historiador no sería más que un ojo (en verdad, más lector que espectador), en última instancia el ojo de nadie, se abre un camino (aporético)

[34] Calame, *Le Récit*, ob. cit., pp. 78-79. En esta relación de interlocución aparece otra dimensión de la constitución del *yo* del narrador.

[35] Tucídides, I, 22 [trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000].

que la historiografía no ha dejado de recorrer.[36] Ahora bien, en el momento en que, epistemológicamente con Tucídides, la vista pasa a la primera fila, el historiador, para nombrar su actividad, rechaza la *historíe* de su antecesor Heródoto (en el cual, sin embargo, la etimología mezclaba ver con saber) en beneficio del verbo *suggráfein*. La *historíe*, palabra demasiado señalada, cede (momentáneamente) su lugar a un término que pone el acento en la dimensión de la escritura. La obra ya no es más la manifestación de una investigación sino una "inscripción", así como una redacción, una composición.

El aedo de antaño, con su canto repetido sin cesar, ofrecía al héroe una gloria inmortal. Heródoto, por su parte, se había empeñado en evitar que los signos de la actividad de los hombres fueran borrados al no ser relatados. Tucídides, al optar por "consignar por escrito" una guerra que sabía debía ser "la más grande" jamás librada, presenta su relato como "una experiencia –*ktêma*– para siempre". Del *klèos* al *ktêma* hay un desplazamiento considerable. El tiempo de la epopeya ha pasado (¿habrá que esperar a Michelet para recuperar una concepción épica de la historia, aunque con un historiador que pretenderá ser a la vez *vidente* y *mirón*?). Con Tucídides no se trata de defender del olvido las acciones valerosas sino de transmitir a las generaciones futuras un instrumento para comprender las crisis de su propio presente. La *Guerra del Peloponeso* es en sí, por sí y para sí portadora de inmortalidad. Y puesto que comienza con las palabras, "Tucídides de Atenas ha consignado por escrito", se presenta también como inscripción fúnebre y memorial de un precursor ausente: Tucídides de Atenas.

Al recurrir a una tercera persona desdoblada (ya que no hay primer locutor ni maestro de la enunciación), la *Historia* de Heródoto erige una estructura profunda del relato histórico occidental. Las sentencias de los *lógioi* persas, transcriptas y luego interrumpidas por el narrador, inauguran esa obra interminable de citación (en todo sentido de la palabra) en la cual se reconocerá en lo sucesivo la escritura de la historia. Citar: transcribir los discursos de otros, compilar, pero también comparar (y, por consiguiente juzgar, de una u otra manera, a título de saber).[37] Tenemos el principio de muchas figuras del historiador, desde el investigador-viajero hasta el lector de archivos, desde el agrimensor de campos de batalla hasta el fabricante de soldados de papel, pasando por el juez en su problemático tribunal de la historia.

Enero de 2001

[36] F. Hartog, *Le XIXe Siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Le Seuil, Collection Points-Histoire, 2001, pp. 148-155.

[37] M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, p. 111 [trad. cast.: *La escritura de la historia*, México, UIA, 1993].

El nombre de Heródoto

It is a strange truth that Herodotus has really become the father of history only in modern times.*

A. MOMIGLIANO

Desde Heródoto hasta nuestros días, a lo largo de veinticinco siglos, se extiende el largo cortejo de sus intérpretes: traductores, comentaristas y críticos;[1] todos los que alguna vez tuvieron algo que ver con él y prestaron declaración en el proceso perpetuo que la posteridad no termina de instruir sobre el caso de Heródoto. Proceso que no puede terminar, al menos mientras Heródoto sea esta figura remota colocada en la linde de la historia. Pero este proceso, en el cual jamás se pronuncia una sentencia definitiva –porque cada sentencia anterior es considerada un mero testimonio hacia un fallo nuevo, en esta investigación que jamás se detiene– es también el que asegura la inmortalización de Heródoto; la impronta misma de su inmortalidad. Porque Heródoto nunca deja de ejercer cierta fascinación: es el padre a evocar o invocar, el fantasma a exorcizar, el espectro del cual deshacerse.

Durante mucho tiempo, se trató de demostrar la culpabilidad de Heródoto, sacar a la luz sus mentiras; luego el proceso cambió. Durante el largo tiempo que siguió, se trató de recuperar la verdadera figura de Heródoto, más allá de las interpretaciones, como si fuera posible soslayarlas, colocarlas entre paréntesis; y se contaba para ello con los recursos de la etimología, la filología y el conocimiento de las Escrituras. Hoy ha cambiado el sentido mismo de la palabra proceso: sólo indica el movimiento de las interpretaciones, si es verdad que esas interpretaciones sucesivas son tan parte de Heródoto como el texto mismo de la *His-*

* Es una extraña verdad que Heródoto se haya convertido realmente en el padre de la historia apenas en los tiempos modernos.

[1] Agradezco a aquellos que en el curso de este trabajo (defendido como tesis de grado en la Universidad de Franche-Comté, junio de 1979), tuvieron la cordialidad de prestarme sus ojos y oídos; en particular, Michel de Certeau, Marcel Detienne, Jean-Louis Durand, Pierre Lévêque, Éric Michaud, Jacques Revel, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet. Agradezco también a Pierre Nora y a Éric Vigne.

toria; porque "la obra nos da más en qué pensar dentro del espacio que le abre el pensamiento de otros".[2] Así, no se puede escribir sobre la *Historia* de Heródoto independientemente de una historia de sus interpretaciones. Pero ésta conduce a una historia de la historia antigua, incluso de la historia a secas, si es verdad que el nombre de Heródoto designa al padre de esta disciplina.[3]

¿Qué se sabe de él? Poca cosa, no directamente por él mismo sino a través de algunas noticias tardías, de las cuales algunos se han empeñado en demostrar su carácter ficticio.[4] "Heródoto de Halicarnaso", dicen los manuscritos, "Heródoto de Turio", responde la tradición indirecta. Se puede decir, primero de Halicarnaso, donde nació hacia el 480 a.C., y luego de Turio, en el sur de Italia, cuando se volvió ciudadano.[5] Durante un tiempo conoció el exilio en Samos; viajó por el Oriente Medio, sobre todo Egipto; en torno del Mar Negro hacia el norte; en el sur de Italia hacia el oeste; también por Grecia continental.[6] Permaneció un tiempo en Atenas y se fue a Turio. Murió durante la década de 420 a.C., en Turio, donde según una tradición fue enterrado en el ágora; otras tradiciones aseguran que murió en Atenas o incluso en Pella, Macedonia.[7] Por consiguiente, su vida transcurrió entre dos conflictos importantes: las guerras médicas, que no conoció, y la guerra del Peloponeso, que siquiera conoció en sus comienzos.

"Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones *(historíe)* de Heródoto de Halicarnaso, para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas *(érga)* realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento– queden sin realce." Así comienza la obra que llamamos la *Historia* pero que, de acuerdo con el uso de la época, no lleva título. Estas líneas

[2] Cl. Lefort, *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*, París, Gallimard, 1972, p. 24.

[3] Una manera de eludir el problema consiste en jugar con el parentesco. Así, Marrou sostiene: "Heródoto aparece menos como 'el padre de la historia' que como un abuelo que ha regresado un poco a la infancia, y la veneración que profesamos por su ejemplo no está exenta de cierta sonrisa protectora" *(De la connaissance historique*, París, 1975, p. 27 [trad. cast.: *El conocimiento histórico*, Barcelona, Idea Books, 1999]).

[4] Por ejemplo, Ad. Bauer, *Herodotos Biographie*, Viena, 1878. Sobre su biografía se puede consultar Ph.-E. Legrand, *Hérodote*, Introducción, París, Collection des Universités de France, 1955, pp. 5-37.

[5] Turios, colonia panhelénica fundada en 444-443; véase Ed. Will, *Le Monde grec et l'Orient*, París, 1972, pp. 276-282 [trad. cast.: *El mundo griego y el oriente*, Madrid, Akal, 1999].

[6] Los viajes de Heródoto también han sido puestos en duda: simuló viajes que no realizó o sólo hizo parcialmente; el maestro en la materia es A. H. Sayce, *The Ancient Empires of the East, Herodotus I-III*, Londres, 1883, pp. xxv-xxx.

[7] *Suda, s.v.* Herodotos; Marcelino, *Vida de Tucídides*, 17, ¡dice incluso que las tumbas de Heródoto y Tucídides son vecinas!

han fascinado a los comentaristas, para quienes descubrir el significado exacto de cada palabra, ante todo la más famosa, *historíe*, permite aprehender el sentido de la empresa herodotiana.[8]

La *Historia* se divide en nueve libros, cada uno encabezado por el nombre de una de las nueve Musas. Pero ni la división ni el patrocinio se deben al mismo Heródoto: por el testimonio de Luciano (siglo II de nuestra era), seguramente no son anteriores a la época helenística; por consiguiente, indican un cierto estado de la obra, pero también de la manera como ésta era recibida por el público de la época: algo propio de las Musas, es decir, de la poesía, el placer, la ficción. El autor Heródoto no habla sino de su *lógos*, o sus *lógoi*, relatos. En los nueve libros se suceden, se empalman y en ocasiones se cruzan distintos *lógoi* en torno del proyecto central: evitar que los hechos de los hombres se borren y dejen de ser relatados. Los cuatro primeros libros consisten principalmente en relatos sobre otros, los no griegos (lidios, persas, babilonios, masagetas, egipcios, escitas, libios...), mientras que los cinco últimos están reservados en gran medida a las guerras médicas.

¿Qué efecto tuvo la *Historia*, cómo fue recibida? Estas preguntas no admiten una respuesta precisa porque carecemos de los medios para reconstruir el "horizonte de expectativas" en el cual apareció,[9] así como para rastrear en el tiempo la historia de sus repercusiones. No obstante, parece que la *Historia* se difundió rápidamente, por lo menos en Atenas; que gozó de reconocimiento y renombre duradero a lo largo de la Antigüedad,[10] pero que también fue objeto de críticas y ataques igualmente inmediatos y duraderos: Heródoto es un ladrón y, peor aún, un mentiroso. La Antigüedad ha creado así un Heródoto bifronte, y hace de su nombre, que todos conocen, un nombre doble, el del padre de la historia y un mentiroso, acaso el padre mismo de la mentira.[11]

En 1768, Voltaire presenta la *Historia* en estos términos: "Al relatar a los griegos los nueve libros de su historia, los sedujo con la novedad de su empresa, el hechizo de su dicción y sobre todo con sus fábulas".[12] La novedad de su empresa es

[8] Desde luego, se procuró un gramático (del tiempo de Nerón) para sostener que el prólogo no era suyo sino de su amigo el poeta Plesírroos (Focio, *Biblioteca*, 148 *b*).

[9] Sobre el concepto de horizonte de expectativas, véase H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. francesa, París, 1978, pp. 49, 257-262.

[10] K. Riemann, *Das Herodoteische Geschichtswerk in der Antike*, Munich, Dis., 1967.

[11] A. Momigliano, "The place of Herodotus in the history of historiography", en *Studies in Historiography*, Londres, 1969, pp. 127-142, donde rastrea de manera notable el itinerario del nombre de Heródoto [trad. cast.: *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984].

[12] Voltaire, *Le Pyrrhonisme en histoire*... (1768), en *Oeuvres complètes*, París, Garnier, 1879, Mélanges VI, p. 246.

lo que explica Euclides al joven Anacarsis al mostrarle el anaquel de su biblioteca dedicado a la historia: "Abrió a los ojos de los griegos los anales del universo conocido y les ofreció, bajo un mismo punto de vista, todo aquello que había sucedido de memorable en el lapso de aproximadamente doscientos cuarenta años";[13] el hechizo de su dicción es todo lo que se escribió sobre Heródoto, maestro del jónico, entre el siglo IV y la época imperial; por su parte, las fábulas remiten al Heródoto relator de *mûthos*, mitólogo y seductor, denunciado en primer término por Tucídides, pero que es necesario seguir denunciando, o mejor aun, saber reconocer, puesto que un autor tan "respetable" como Rollin se deja atrapar y "nos adormece con todos los cuentos de Heródoto".[14]

Esta frase no hace más que resumir, al yuxtaponerlos, los puntos de vista tradicionales sobre el autor de la *Historia:* primer historiador; gran artista; mentiroso. Pero cómo se introduce un poco de orden en estos conceptos y, primero y principal, se distingue lo que es verdad, o sea historia, de lo que es embuste, o sea fábula. Voltaire, en el capítulo titulado "Acerca de la historia de Heródoto", propone una solución: "Casi todo lo que relató sobre la fe de los extranjeros es fabuloso, pero todo lo que vio es verídico". Opta por el ojo contra de la oreja, la autopsia a costa del oído *(akoé)*, es decir, los *genóiena*, los hechos, contra las *legómena*, las palabras. Al basarse en semejante método para reconocer la verdad, en realidad, Voltaire se limita a retomar el criterio tucidideano: la autopsia ante todo, y fuera de la autopsia no hay historia. Pero Tucídides extraía las consecuencias de esta posición metodológica: condenaba a sus antecesores que habían creído hacer la historia del pasado, incluso cercano; que habían creído (o hecho creer) que escribían una historia veraz, por ejemplo, la de las guerras médicas; condenaba en primer término a Heródoto.

Aunque aplica el criterio de verdad tucidideano, Voltaire parece "olvidar" sus implicaciones: Heródoto no vio directamente las guerras médicas, su relato se basa en las *legómena*,[15] por lo tanto está sujeto a prevención. Muy por el contrario, tras eliminar el Heródoto de los cuentos, conserva el Heródoto de la autopsia, que por arte de magia resulta ser el historiador de las guerras médicas, es decir, el "modelo de los historiadores". Más aún: la historia de las guerras médicas no sólo es posible, sino que con ella comienza en verdad la historia: "Cabe reconocer que la historia no comienza para nosotros sino con los emprendimientos de los persas contra los griegos. Antes de esos grandes sucesos no hay sino relatos vagos, envueltos en cuentos infantiles. Heródoto se convierte en el modelo de los historiadores cuando describe esos preparativos prodigiosos de Jerjes para

[13] Abate Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, París, 1788, t. III, p. 458.

[14] Voltaire, ob. cit., p. 236, Ch. Rollin, autor de una *Histoire ancienne* (1730-1738).

[15] Aunque esas palabras no son de extranjeros.

subyugar a Grecia y luego a Europa".[16] Heródoto es el historiador de las guerras médicas y con éstas comienza la historia: por consiguiente, Heródoto es el "modelo de los historiadores". ¿Pero por qué la historia comienza con las guerras médicas y no con el hecho de que Heródoto las ha relatado? Se va de Heródoto a las guerras o de éstas a aquél, pero en realidad no se sale de Heródoto.[17]

Así, el texto de Voltaire se basa en una división: hay un historiador de las guerras médicas y otro Heródoto, relator y viajero; ya no uno sino dos nombres de Heródoto. Aunque ayuda a cimentar esta división, Voltaire no es su inventor. Testimonio de ello es el grabado de carátula para la edición de J. Gronovius de Leyden en 1715.[18] Una nube de gloria divide el espacio del grabado por la mitad; la nube, sobre la cual vuelan las nueve Musas (imagen de los nueve libros) se extiende del cielo hasta un busto de Heródoto, barbudo y de ojos ciegos. A la derecha y en primer plano, cuatro Musas despliegan un gran pergamino que aparece como la transcripción visual del relato, es decir, de las guerras médicas. Una Musa de pie, acodada en el busto, señala el pergamino con el dedo, dando a entender al espectador-lector que ante sus ojos se extiende el título de gloria, el motivo de la coronación póstuma del historiador. En esta Musa se puede reconocer a Clío, la que canta la "gloria de los héroes" *(kléa antrópon)*, cuyo atributo esencial en las representaciones figurativas es precisamente el volumen:[19] aquí, de pie entre el busto y el gran volumen de las guerras médicas, es a la vez mediadora del relato e inspiradora del *hístor*.

Luego, a cada lado de la nube, se distingue el fondo, el decorado: arriba y a la izquierda se reconoce fácilmente Babilonia con su muro, la gran torre del santuario y el Éufrates que atraviesa la ciudad por el medio; abajo a la derecha, ocupando más espacio, está Egipto, representado por el Nilo y las pirámides, claro está, pero también por un conjunto de objetos típicos, incluido un escriba acuclillado y jeroglíficos. Evidentemente, el grabador no eligió esos motivos al azar, pero lo

[16] Voltaire, ob. cit., p. 247.

[17] Tucídides sin duda intentó minimizar las guerras médicas en comparación con la del Peloponeso (I, 23), pero en esto no lo ha seguido la posteridad, para la cual simbolizan más o menos la victoria de la libertad sobre el Asia esclavista. Así, para Hegel, esas batallas "no sólo viven, inmortales, en el recuerdo de la historia de los pueblos, sino también en el de la ciencia y el arte, la nobleza y la moral en general. Porque son victorias históricas de envergadura universal; salvaron la civilización y quitaron todo vigor al principio asiático..." *(Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. francesa, París, 1963, p. 197 [trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 2001]). También J. S. Mill: "La batalla de Maratón, incluso como suceso de la historia inglesa, es más importante que la batalla de Hastings. Si el desenlace de aquel día hubiera sido distinto, los británicos y los sajones tal vez seguirían deambulando por los bosques." *(Discussions and Dissertations*, 11, 1859, p. 283).

[18] Véase la ilustración "Heródoto, 'historiador de las guerras médicas' coronado por las musas", fuera de texto.

[19] *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, véase Musas.

más interesante es que el viajero Heródoto aparece como parte del decorado y sólo eso, como un fondo sobre el cual se puede desplegar el gran memorial del historiador. Este grabado, en definitiva banal, está estructurado en función de esta división que se limita a ilustrar: hay dos Heródotos: el historiador de las guerras médicas [20] y el otro Heródoto, ante todo el de los otros, los no griegos.

La división se ve reforzada de manera magistral en el interior mismo del campo de los estudios clásicos. La larga reseña escrita en 1913 por el mayor especialista en los historiadores griegos y publicada en ese instrumento austero de consulta que es la *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* le hizo juego durante mucho tiempo y aún hoy es autoridad.[21] Antes que historiador, Heródoto fue geógrafo y etnógrafo. Por consiguiente, están el viajero y el historiador de las guerras médicas, pero el viajero se convirtió en historiador y la obra da testimonio tanto de las dos etapas como de la transición de una a otra. Así, se combinan división y evolución.

Por eso, sin poner el esquema en tela de juicio, a los intérpretes no les quedaba otra opción que desplazar la demarcatoria entre el historiador y el otro, adelantando o retrasándola, de acuerdo con la extensión que atribuyen en definitiva a la palabra *historia*.

A excepción de un libro muy aislado, publicado en 1937,[22] habrá que esperar hasta los años cincuenta[23] y sobre todo hasta fines de los sesenta, cuando aparece un conjunto de trabajos, para que se modificara el enfoque. En efecto, algunos eruditos se empeñan en borrar la línea demarcatoria, al mostrar que no está inscrita en el propio texto: tratan de demostrar que los dos nombres de Heródoto no son sino uno solo. Estos estudios, aunque diferentes entre sí, tienen un punto en común: la desconfianza en los presupuestos (por ejemplo, en una definición más o menos explícita de la historia) y, por el contrario, la intención de estudiar el texto mismo, tratándolo como una totalidad. Es lo que propone Myres cuando intenta aclarar la composición de los *lógoi* mediante una comparación con la escultura: para describir una escena, Heródoto procede como el artista que, al esculpir el frontón de un templo, se desvela por la simetría, o que, para desplegar un friso, obedece a cierto ritmo. Más deliberadamente aún, Immerwahr, por caso, quiere tratar la obra como "una unidad orgánica poseedora de su propia inteligibilidad".[24]

[20] *Hérodote, historien des guerres médiques*, París, 1894, es el título del libro, importante en su época, de A. Hauvette.

[21] F. Jacoby, *R.E.*, Suppl. II, 205-520.

[22] M. Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes*, Leipzig, 1937.

[23] J. L. Myres, *Herodotus Father of History*, Oxford, 1953.

[24] H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Ohio, 1966, p. 10: "Así hemos intentado, en lo posible, evitar las discusiones sobre hechos históricos, tratando la obra como una unidad orgánica inteligible en sí misma".

La división de la que daban testimonio, cada uno a su manera, la carátula, el texto de Voltaire y la reseña de Jacoby, permitía contener el problema angustioso de la verdad y la mentira, y poner un poco de orden en el de la paternidad. Pero a partir de que un análisis del texto, falla a favor de la unidad de la obra, de que no hay dos nombres sino uno solo, y el problema de la historia, hasta entonces soslayado, reaparece en el interior del texto y acaba por estallar en el seno del nombre mismo de Heródoto: al fin y al cabo, ¿qué es la *Historia* y qué es la *historíe*? ¿Qué es un *hístor*?, e incluso, ¿es el padre de la historia un historiador?[25] Son interrogantes inevitables en el camino del intérprete.

El espejo de Heródoto

El punto de partida de este libro está indicado en el subtítulo: "Ensayo sobre la representación del otro". En efecto, se trataba de ver cómo los griegos de la época clásica se figuraban a los otros, los no griegos; mostrar de qué manera o maneras hacían etnología; en síntesis, de esbozar una historia de la alteridad con su ritmo, sus acentos y pausas, si era posible determinarlos. Evidentemente, semejante investigación no podía eludir a Heródoto, pero muy rápidamente se hizo evidente que era confuso, o mejor aun, que valía la pena detenerse en él porque su texto era el lugar privilegiado donde se anudaba y planteaba el conjunto de interrogantes, a su vez reiterados, rechazados, transformados o planteados por la interpretación, que conducían al fin de cuentas al de la práctica de la historia. Por eso este libro acabó por titularse *El espejo de Heródoto*.

En efecto, la *Historia* es ese espejo en el cual el historiador jamás dejó de mirarse, de preguntarse sobre su propia identidad: es el mirador-mirado, el interrogador-interrogado, finalmente llevado a desconocer sus títulos y cualidades. ¿Qué es él: historiador o mentiroso? De ahí la importancia, en la historia de las interpretaciones de Heródoto, de señalar bien la cesura entre el historiador de las guerras médicas y el Heródoto de los otros, tratado con frecuencia como otro Heródoto. Dónde está: ¿está al servicio de un príncipe o una ciudad, *en función* de ojo y memoria escrita? De ahí la importancia de las polémicas sobre las relaciones entre Heródoto, Pericles y Atenas. ¿A quién se dirige y por qué? De ahí las preguntas sobre el público de Heródoto, el conferencista, remunerado o no.

Pero el espejo tiene aun otros dos sentidos. Si bien es un espejo en negativo, en los *lógoi* dedicados a los no griegos es un espejo que Heródoto presenta a los griegos. Entre estos relatos, elegí el *lógos* escita, porque nunca dejó de fascinar a

[25] Véase, por ejemplo, S. Bernadete, *Herodotean Inquiries*, La Haya, 1969, pp. 1-6 y "El viejo Heródoto...", más arriba.

los griegos: fue el escita quien puso en fuga el ejército de Darío, rey de los persas; pero sobre todo es el nómada que no tiene casa, ciudad ni campo labrado.

El espejo de Heródoto es también el ojo del historiador que, al recorrer el mundo y relatarlo, lo pone en orden en un espacio griego del saber y, al mismo tiempo, construye para los griegos una representación de su pasado próximo: se vuelve rapsoda y agrimensor. Pero, más allá de él mismo, es también ese espejo a través del cual los que vinieron después tendieron a ver el mundo. Y aquí se plantea el problema del o de los efectos del texto y, por lo tanto, el del efecto del texto de historia.

Los diferentes sentidos adquiridos por la metáfora del espejo indican en realidad una concatenación de preguntas que conducen de los escitas de Heródoto al caso de Heródoto, de la lectura de un *lógos* a interrogarse sobre la manera de escribir la historia. En la lectura de algunos de los *lógoi* dedicados a los otros, se aborda el texto de Heródoto como un relato de viajes, es decir, como un relato cuya intención es traducir al otro en los términos del saber compartido griego y que, para hacer creer en el otro que ha construido, elabora toda una retórica de la alteridad. Por consiguiente, este estudio es la elección de un nivel de análisis, que no pretende ser excluyente de otros enfoques ni más importante que otros niveles: al indagar en el contrato que vincula al narrador con el destinatario, pretende sacar más del texto, no como consecuencia de un presunto culto de éste sino simplemente con el objetivo de esbozar algunas proposiciones para una semántica histórica.

Este viaje por Heródoto, a semejanza de su objeto primario, el nómada, no está cerrado en sí mismo ni acabado; por el contrario, invita a ampliar la investigación, ya que plantea de nuevo el problema del efecto del texto histórico, es decir, el del género histórico mismo, y vuelve sobre el lugar y la función del historiador en su sociedad. Tal vez un estudio sobre la mirada del historiador y el ojo de la historia ofrezca una vía de aproximación. Por eso ensaya una arqueología de la mirada del historiador, o al menos se describen algunos fragmentos de ella.

Pero en el caso de Heródoto, el problema de la función del *hístor* no es separable de la historia de sus interpretaciones; y ésta, a su vez, si no quiere limitarse a la historia de las ideas, debe incluir una reflexión sobre la institución y la profesión del historiador: en pocas palabras, de las conferencias de Heródoto a una historia general de la historia, considerada, según la fórmula de M. I. Finley, como un "practical subject".

Primera parte

Los escitas imaginarios: espacio, poder y nomadismo

¿Eres tú, nómada, quien nos pasará esta noche a la ribera de lo Real?

Saint-John Perse

Los escitas de Heródoto: el espejo escita

En la *Historia*, los escitas son privilegiados entre los otros: después de los egipcios, son aquellos a los que Heródoto dedica mayor espacio[1] aunque, a diferencia de Egipto, su país carece de maravillas o curiosidades dignas de ser relatadas.[2] Entonces, ¿por qué dan tanto que hablar o escribir a Heródoto? ¿Será porque viajó por el Ponto o porque Darío les hizo la guerra?

Sea el *lógos* escita: ¿cómo leerlo, qué preguntas formularle? En primer término, ¿quiénes son los escitas de Heródoto? Para responder, confróntese *lo que dice* el texto con *lo que descubre* la arqueología, los escitas de Heródoto con los escitas de la arqueología, el *lógos* escita y los escitas "verdaderos". En efecto, por un lado están el discurso y la representación de los escitas, por el otro lo que son en realidad. A partir de allí, pasando del texto a los restos y viceversa, sería posible hallar convergencias y, sobre todo, preguntarse sobre las divergencias para luego, en conclusión, evaluar la exactitud del testimonio de Heródoto: ¿los ha descrito bien o mal? Los errores probablemente serán achacados a la mala información, a la falta de espíritu crítico o a la ingenuidad. Por el contrario, los "hallazgos" serán atribuidos a sus cualidades de observador, a su falta de prevenciones. Si el debe es mayor que el haber, se dirá que escribió mal; a la inversa, si es acreedor, se le considerará un testigo veraz.

Pero el intercambio entre el texto y los restos no se puede visualizar de manera tan superficialmente positivista, incluso si la cuestión de la excavación arqueológica como referente se da por resuelta de antemano. Daremos un solo ejemplo. Heródoto dedica muchos capítulos a los extraños funerales celebrados por los escitas en honor de sus reyes. Ahora bien, en general se reconoce que hizo una buena descripción de los kurganes principescos y las ceremonias temibles que se desarrollaban en esas ocasiones: "Our knowledge –escribe Rostovtzeff– of scythian funerary ceremonial in the sixth and fifth centuries B.C., derived from the borrows excavated in the valley of the Kuban, corresponds pretty nearly with Herodotus' account of the obsequies of scythian kings and princes";[3] por consiguiente, hay una concordancia entre el texto y la excavación.

[1] Heródoto, IV, 1-144.
[2] Ibídem, II, 35; IV, 82.
[3] M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 44; se lo cita como

Pero la superposición de ambos conduce a no ver o a ignorar un detalle del texto: en efecto, para Heródoto, los reyes, y sólo ellos, son enterrados siempre en el mismo lugar, entre los gerros, es decir, en el límite boreal de Escitia, en tierra de *eschatiá*, los confines.[4] Ahora bien, la arqueología muestra, por el contrario, que los kurganes están diseminados por los valles de todo el país.[5] Por lo tanto, si se superpone el texto a la excavación, literalmente no se advierte este leve desfasaje, y si se juzga el texto con base en la excavación, se lo elimina al achacarlo, por ejemplo, a la "insuficiente información" del viajero.

No obstante, antes de rotularlo como resto inutilizable, ¿por qué no considerar que puede tener un sentido en el interior del texto, que es un detalle narrativo que introduce el relato y deriva de la lógica de éste, que es producto de una cierta representación de los escitas, que precisamente el *lógos* está en proceso de construcción? En términos más generales, al confrontar directamente el texto con la excavación, se corre el riesgo de ignorar que está escrito con una organización propia (el *lógos* escita no es una ficha de monografía sobre los escitas sino que se inscribe, en un momento dado, en un conjunto mayor llamado la *Historia*, etcétera). Por consiguiente, no entraré en este proceso de validación recíproca en el cual el texto valida la excavación, de la que sería una especie de complemento espiritual, y ésta lo valida a aquél al aportarle, si no la realidad, al menos un complemento de realidad.

Entonces, ¿cómo se ha de leer el *lógos* escita? Se puede pensar en un segundo tipo de confrontación, ya no entre el texto y la excavación sino entre los capítulos de Heródoto y la epopeya oseta. En efecto, desde hace un siglo y medio se sabe que los osetas, pueblo radicado en el corazón del Cáucaso, son a través de los alanos los últimos descendientes de los escitas; unos y otros pertenecían al vasto grupo de los "iraníes del norte". Ahora bien, los osetas realizaron:

> una doble hazaña: conservaron el contenido cultural, un contenido que se remonta a las últimas etapas de la civilización escita, junto con el continente lingüístico, incluso hasta nuestros días. Y sobre todo, subsiste un tesoro de relatos épicos, llenos de arcaísmos, en torno de héroes cuya originalidad permanece poderosa y fresca a pesar de la penetración de temas folclóricos más o menos universales. Mejor aún, son los pueblos vecinos los que, en diverso grado, adoptaron esta literatura, alterando sólo aquello que era demasiado específicamente oseta, escita.[6]

---

ejemplo, no como testigo del estado de la arqueología escita. [Nuestro conocimiento de las ceremonias fúnebres escitas de los siglos VI y V a.C., derivado de las cuevas excavadas en el valle del Kuban, se corresponde casi exactamente con la crónica de Heródoto de las exequias de los reyes y príncipes escitas.]

[4] Cf. más abajo, pp. 146 y ss.

[5] Véase, por ejemplo, *Or des Scythes*, París, 1975, mapa, pp. 118-119.

[6] G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'Alentour*, París, 1977, p. 9.

Admitida esta contiuidad, es válido comparar el relato de Heródoto con las *Légendes sur les Nartes* (la epopeya oseta). Para Dumézil, no cabe duda de que "la tradición fielmente conservada por los osetas aclara una gran cantidad de datos escitas en Heródoto (y en Luciano)".[7] A partir de allí, si uno se concentra más en Heródoto que en la "herencia indoeuropea de los escitas", ¿podría desarrollarse una reflexión sobre la manera cómo trata el material escita-oseta: las transformaciones y desviaciones que le introduce; cómo y por qué?

Pero, independientemente de mi propia incompetencia, e incluso del hecho de que Dumézil abrió y recorrió ese camino, yo no lo recorreré. ¿Por qué? Porque las dos lecturas, tanto la que se basa en la confrontación con los datos arqueológicos como la que recurre a los textos osetas, se vuelven, por así decirlo, *hacia el exterior*: una y otra tratan de "salir" del texto de la *Historia* para evaluarlo y se colocan "del lado" de los escitas. En efecto, leen el *lógos* escita "desde el punto de vista" de los escitas, en relación con un referente escita. Está lo que dice Heródoto y lo que se sabe por otra fuente. Lo sabido sirve para criticar lo dicho, y esto (una vez criticado) sirve para acrecentar aquello. En definitiva, se evalúa el texto desde el punto de vista de la cantidad y la calidad de la información que contiene. Entonces, ¿es Heródoto una fuente fiable y exhaustiva sobre los escitas?

Pero el problema que planteo inicialmente no es el de los escitas sino simplemente el de los escitas de Heródoto. Objeción: si uno empieza por rechazar de plano la confrontación del texto con todo lo que no es directamente éste, corre el riesgo de encerrarse en él y crear, con mayor o menor destreza, un aparato productor de perífrasis y tautologías; de instaurar a fin de cuentas un culto del texto que no osa reconocerse como tal; en síntesis, de valorar el texto por el texto mismo y a los escitas por ser escitas, o de hacer, como se decía otrora, arte por amor al arte.

¿Escitas de Heródoto? Si no se trata de confrontarlos con un referente (o aquello que se constituye como tal: los escitas "reales"), tampoco se trata de rechazar toda confrontación, ante todo en el interior mismo de la *Historia*, donde el *lógos* escita ocupa un lugar determinado en un momento del relato. Por lo tanto, uno está autorizado a relacionar un enunciado del *lógos* con otros enunciados correspondientes al mismo contexto.[8] Por ejemplo, Heródoto relata largamente la guerra librada por Darío contra los escitas.[9] Esta experiencia ha mortificado a los comentaristas e historiadores: ¿es verídica o qué hay de verídico en ella si se

[7] Ibídem, p. 12.

[8] T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, París, 1978, p. 28 (los índices sintagmáticos). [Trad. cast.: *Simbolismo e interpretación*, Venezuela, Monte Ávila, 1982].

[9] Heródoto, IV, 83-144.

reconoce la imposibilidad de que lo sea en su totalidad? Ahora bien, en el texto de la *Historia*, al confrontar ciertos segmentos del relato con elementos de la expedición de Jerjes contra los griegos aparecen convergencias y repeticiones. Dicho de otra manera, y aunque la guerra de Darío se redujese sólo a eso, las guerras médicas de Heródoto (posteriores en el relato) cumplen en relación con ella una función de matriz y modelo de inteligibilidad para el destinatario. De golpe, el problema del carácter más o menos ficticio de la expedición de Darío a Escitia se encuentra por lo menos desplazado.

La confrontación de ciertos enunciados con otros del mismo contexto es una muestra de lo que se puede llamar las imposiciones narrativas; imposiciones que no son exteriores y padecidas sino interiores, producidas por el relato mismo en el curso de su elaboración. De lo que resulta que el *lógos* escita no es información inmediata sobre los escitas que se ofrece de golpe al lector de ese único *lógos*, ni un documento, por así decir, en estado bruto e inmediatamente confrontable con aquello que no es él. Aquí se plantea inevitablemente un problema de límites.

Una segunda confrontación no conduce al "punto de vista" de los escitas reales sino al de los griegos: es el de los enunciados con el saber compartido de los griegos en el siglo V. La posibilidad de esta confrontación se basa en la idea de que un texto no es una cosa inerte sino que se inscribe entre un narrador y un destinatario. Entre ambos existe, como condición misma de la posibilidad de comunicación, un conjunto semántico, enciclopédico y simbólico de conocimientos comunes.[10] Y es justamente a partir de este conjunto que se puede desarrollar el texto y que el destinatario puede descifrar los diversos enunciados que le son dirigidos. "La interpretación de un enunciado por su destinatario exige de éste no tanto un descifrado como un 'cálculo', que reconstruye la relación generada por el enunciado con un cierto número de referentes seleccionados entre las representaciones que el interlocutor comparte o cree compartir con el locutor."[11] Así, la descripción de Escitia ocupa un cierto lugar en la economía general de la *Historia*, pero este lugar se define también en relación con un espacio griego del saber que obedece, sobre todo, al principio de la simetría: el norte y el sur de la *oikouméne* ocupan posiciones simétricas de un lado y del otro de un "ecuador" que atraviesa el Mediterráneo.

¿Cómo confrontar el enunciado con el saber compartido? Ante todo, esta operación no requiere "salir" del texto. En efecto, el destinatario está alojado en el

[10] D. Sperber, *Le Symbolisme en général*, París, 1974 [trad. cast.: *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988], y «Rudiments de rhétorique cognitive», en: *Poétique*, núm. 23, 1975, pp. 390-415.

[11] F. Flahaut, *La Parole intermédiaire*, París, 1978, p. 37.

seno del texto, suerte de "lector hueco" o simulacro de lector, a quien el narrador se dirige en primer término y sobre el cual ejerce su poder de persuasión. La dificultad no proviene tanto de la exterioridad de ese saber como de su carácter implícito –totalmente o en gran medida– porque es aquello en función de lo cual el destinatario "calcula" el sentido de un enunciado y aquello en virtud de lo cual el narrador ha formulado ese enunciado, precisamente para que el destinatario haga ese cálculo. A partir de entonces, y a título hipotético, se puede proceder así: tratar el nombre propio *escitas*[12] como un simple significante y rastrear su recorrido en el interior del espacio del relato, descubriendo los predicados[13] que se le agregan a aquél y construyen, en definitiva, la figura de los escitas: la suma de esos predicados constituye los escitas de Heródoto.

En cuanto a los predicados mismos, se los puede analizar según la hipótesis, complementaria de la precedente, del descarte sistemático. Es decir, considerando que tal o cual práctica escita se interpreta en relación con su homóloga en el mundo griego: cuando Heródoto habla de los sacrificios entre los escitas, los relaciona implícitamente con los griegos, lo que le permite reunir una serie de actos y gestos dispersos y considerarlos como otros tantos elementos de una práctica única que los griegos llaman *thusía;* ante todo, identifica como *sacrificio* una acción que consiste en estrangular por detrás un animal que está atado; a continuación, su descripción de los momentos sucesivos de la ceremonia sólo adquieren sentido en relación con las secuencias del rito griego.[14] Al cumplir la función de "modelo ausente", el sacrificio griego ofrece la posibilidad de comprender esta práctica escita y a la vez pone de manifiesto su alteridad: si "calcula" correctamente, el destinatario tiene la posibilidad de descubrir las diferencias, si lo desea. Así se pasa del sustantivo a los predicados que lo constituyen, luego de éstos a los códigos subyacentes; de suerte que la palabra *escita* es tratada como un nombre "clave".

Al confrontar así los enunciados del texto con el saber compartido, no se trata de evaluar la descripción o juzgar la información, sino más bien de estudiar la manera cómo se realiza la descripción y dedicarse al tratamiento de la información. Este problema del *cómo* (¿cómo se enlazan las relaciones entre enunciados y saber compartido?) plantea, finalmente, el de las condiciones de posibilidad, o al menos de una de ellas, el de la construcción del relato. Al hablar del otro en relación con el saber compartido y en los términos de éste, el texto funciona globalmente como una traducción. A partir de entonces, se trata de descubrir sus procedimientos y modalidades particulares.

[12] Sobre el nombre propio, cf. más abajo, pp. 233-235. Más generalmente, J. Lyons, *Éléments de sémantique*, París, 1978, pp. 176-182 [trad. cast.: *Semántico*, Barcelona, Taide, 1981].

[13] Predicados, en sentido amplio, se refieren a lo que son, pero también lo que hacen los escitas.

[14] Véanse más abajo, pp. 175 y ss.

Última pregunta: ¿cómo reconocer y delimitar un saber compartido que, por definición, yo no comparto? ¿Cómo aprehenderlo, si su modo de ser es en gran medida el de lo implícito? ¿Cómo hacer su inventario si es verdad que, como etnólogo, no tengo la posibilidad de interrogar siquiera a un informante, cuando no directamente a quienes lo comparten? En efecto, el etnólogo, si tiene una imagen simplificada de la comunicación, una vez aprendido el código o los códigos, tendrá la posibilidad de descifrar los mensajes emitidos por los locutores. Pero para el historiador, a medida que disminuye la base documental, se reduce la separación entre el código y el mensaje, hasta que alcanza esa situación límite en que deberá, prácticamente de una sola vez, descifrar el código y el mensaje, tomando en cuenta lo que es propio de uno y de otro. Los poemas homéricos son un buen ejemplo de esta situación límite: un texto encerrado en sí mismo, al menos para nosotros.

¿Cómo proceder en el caso de la *Historia*? Si el texto se inscribe entre un narrador y un destinatario, y si es verdad que este último está claramente situado, en cierto sentido, dentro del propio texto, reconocer el mapa del saber compartido no implica "salir" de éste. Además, si ese saber permanece en gran medida implícito, eso no impide que puedan indicarlo, de manera indirecta, esos signos que se presentan de manera explícita. Pienso en todas las intervenciones del narrador mismo, o de narradores secundarios o delegados, en las cuales se asombran de un suceso extraño, destacan una diferencia, explican una ausencia.[15] Más ampliamente, la mera actividad de nominación ejercida por el narrador es una manera de convocar el saber compartido: separa lo real de lo otro, de acuerdo con las categorías griegas.

¿Basta reconocer la acción de estrangular un animal, por detrás, como *thusía*, para justificar una confrontación precisa con un modelo de sacrificio construido por helenistas, a partir de una documentación que recurre tanto a textos como a representaciones figurativas?[16] Postulemos como hipótesis que semejante operación es lícita. A partir de ahí, puedo colocar en perspectiva el conjunto de sacrificios de los otros, traducir su dispersión en términos de separación e interpretar su insuficiencia y heterogeneidad en términos de diferencias. Asimismo, aparentemente ninguno de esos sacrificios contradice en su arquitectura al modelo griego. Tanto es así que, una vez realizada la confrontación, la hipótesis resulta legitimada y, recíprocamente, la validez del modelo mismo se ve confirmada, incluso reforzada.

Por consiguiente, semejante lectura por descarte sistemático tiende a dar sentido y se justifica por aportar un sentido mayor. En su intención de explici-

[15] Véanse más abajo, pp. 273 y ss.

[16] M. Detienne y J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979.

tar una parte de ese saber implícito, evocado o movilizado por los enunciados del relato, reconstruye ese "cálculo" que un griego del siglo V, oyente de Heródoto, no necesitaba realizar. Desde luego, esas dos confrontaciones, la que se vuelve hacia el contexto (imposiciones del relato) y la que busca el saber compartido, no se pueden separar en los hechos. A través de ellas, el historiador no "llega" a los escitas sino a los griegos, y a través de ellos, aprehende los escitas de Heródoto, es decir, los escitas del imaginario griego, puesto que unos se remiten recíprocamente a otros; de esa manera, una vez más construye el espejo escita. En efecto, ¿cómo se representaban los griegos, ese pueblo que insistía que la vida de ciudad era la única que merecía ser vivida, a ese personaje cuyo ser es precisamente el desplazamiento incesante? O, por plantear el mismo interrogante de otra manera, ¿cómo se representan los atenienses, que tanto insisten en reivindicar para sí la autoctonía,[17] a aquél cuyo ser es el de no tener lugar? Se postula que el discurso de autoctonía no puede prescindir de la representación del nomadismo y que ese autóctono imaginario que es el ateniense requiere un nómada, no menos imaginario, que será de buen grado el escita.

[17] N. Loraux, "L'autochtonie: une topique athénienne", en: *Annales* E.S.C., núm. 1, 1979, pp. 3-26.

1. ¿Dónde queda Escitia?

Escitia es tierra de *eremía* y zona de *eschatiá*, páramo y confín: es uno de los extremos del mundo. Allí, Poder y Fuerza conducen a Prometeo para ser encadenado por orden de Zeus: "Hemos llegado al confín del mundo –dice Poder–, región de los escitas, páramo inhóspito".[1] Aristófanes emplea la expresión "desierto escita", pero referida a un hombre: uno de sus personajes es apodado "desierto escita" *(skuthôn eremía)*, una manera de decir que es un bruto salvaje y sin amigos.[2] Muy posteriormente, Quinto Curcio retomará esta expresión para ponerla en boca de los propios escitas: en su expedición –repetición triunfal de la de Darío–, Alejandro recibe a delegados escitas en la orilla del Tanais. Éstos, para evitar el ataque, le recuerdan que su espacio los vuelve inalcanzables: "Parece, agregan, que los mismos proverbios griegos se mofan de las soledades de la Escitia, pero nosotros preferimos los desiertos, la ausencia de civilización, más que las ciudades y los campos opulentos".[3] En realidad, existen muchos proverbios sobre el tema de la "soledad escita". Se habla de "lugares solitarios y completamente salvajes", de "pueblos que por no poder dominar tierra alguna, cambian de hábitat sin cesar", de "pueblos desamparados".[4] El tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares* no puede evitarlo, pero le da una situación geográfica precisa: "La llamada estepa escita es llana y abundante en prados; carece de árboles y tiene suficiente agua".[5]

[1] Esquilo, *Prométhée enchaîné*, 1-2 [trad. cast.: *Las siete tragedias*, trad. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1962].

[2] Aristófanes, *Acharniens*, 702-703: "¡Cómo va a ser natural que un viejo encorvado de la edad de Tucídides se perdiera enzarzado en esa discusión con ese yermo de los escitas (*Eúathlos*)!" En realidad, es un proceso. El escolio del verso 703 da como equivalente de la expresión "yermo de los escitas" la de "salvajismo": *sumplakénta têi S. eremíai: sumplakénta agrióteti; toûto gàr deloî he S. eremía.* [Trad. cast.: *Teatro completo*, trad. Emilio Gasco Contell, México, Ediciones Ateneo, 1963].

J. Taillardat (*Les Images d'Aristophane*, Lyon, 1962, par. 428), al remitirse a Hesiquio, quien dice que la expresión es una manera de referirse a los "pueblos desamparados" *(epì tôn eremouménon hupò tinôn)*, entiende que Eúathlos (acaso de origen escita) no es "sino un bruto sin amigos".

[3] Quinto Curcio, VII, I, 23.

[4] E. Leutsch, F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, t. I, p. 453; t. II, pp. 208, 643. Como otro ejemplo de uso proverbial (Demost. *Apol.*, t. IV, 284 R).

[5] Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares*, 18: *he de Skutheón eremíe kaleuméne pediás esti kaì leimakódes kaì psilé metríos*. [Trad. cast.: *Tratados hipocráticos*, t. II, trad. J. A. López Pérez, Madrid, Gredos, 2000].

Se aplique a un lugar o designe metafóricamente a un individuo, la expresión sin duda es bien conocida por los griegos; como frase hecha, conjuga soledad, salvajismo y lejanía.

En efecto, Escitia se encuentra en los confines del mundo; tierra boreal, se extiende hasta los límites del mundo habitado, incluso al margen. *Prometeo encadenado* insiste en lo remoto del país: los enviados de Zeus y su prisionero caminan por "tierra lejana" y "las hordas escitas *(hómilos)* son descritas como ocupando la 'más remota zona de la tierra' *(gâs éschaton tópon)*, en torno al lago de Meotis".[6] La *eschatiá*, para la ciudad griega, es la zona más allá de los cultivos; "es la región 'en el confín', las tierras de escaso rendimiento y de uso difícil o intermitente, hacia la montaña, o en la montaña que forma el linde del territorio; contigua a la región fronteriza donde ella termina, comarca de montañas y bosques que separa dos territorios de ciudades, librada al uso de pastores, leñadores y carboneros".[7] Por lo tanto, presentar la Escitia como *eschatiá* es representarla, con relación a la *oikouméne*, en una posición análoga a la que ocupa la zona marginal con respecto al territorio de la ciudad.

Pero este saber implícito y de frases hechas, que va por lo menos desde Esquilo hasta Quinto Curcio, (siglos V a.C. a I d.C.) será cuestionado por Heródoto en el libro IV de la *Historia*. En efecto, él no puede limitarse a repetir que Escitia es tierra de *eremía* y zona de *eschatiá*, porque la realidad es mucho más compleja; asimismo, demostrará que esta tierra de *eremía* comprende sus propios desiertos y esta zona de *eschatiá* posee sus propios lindes. Además de que los escitas no conforman un grupo único, porque se dividen en muchos pueblos, en esas tierras habitan muchos otros pueblos que no son en absoluto de "raza" escita. Heródoto los enumera, hace su inventario, delimita el territorio que ocupan. Así, en el discurso del historiador se organiza todo un sistema de pueblos del norte, donde los "verdaderos" desiertos, aquellos sobre los cuales no hay nada que decir porque son límites a la vez del espacio y de lo decible, no comienzan sino muy en el norte de Escitia, y el salvajismo aumenta conforme se avanza hacia el norte y el nordeste. Esta última proposición sólo es cierta en un sentido global; pero el movimiento indica una disminución de la humanidad, hasta llegar a esos seres, sólo conocidos de oídas, que son los hombres de pies de cabra, los arimaspos y los grifones.[8] No obstante, está claro que hay un cambio en la percepción del "salvajismo" escita: son tanto menos salvajes por cuanto los otros lo son más.

[6] Esquilo, *Prométhée enchaîné*, 416-447.

[7] L. Robert, *Opera Minora Selecta*, Amsterdam, 1969, p. 305.

[8] Heródoto, IV, 25.

Sin duda, para Heródoto, los escitas son los más importantes de los pueblos del norte, pero no son los únicos: en efecto, él evita esa imagen excesivamente simplista de Escitia como tierra desolada, situada casi más allá de los últimos hombres. Por otra parte, no es tan sólo un confín del mundo, sino que ocupa un lugar en la representación global que tiene Heródoto de la tierra. Myres ha demostrado[9] que al escribir la *Historia*, Heródoto usó muchos mapas, sobre todo un mapa jónico. Ahora bien, esos mapas emplean el principio de simetría: el mundo está organizado simétricamente a un lado y a otro de un "ecuador" que atraviesa el Mediterráneo desde las columnas de Hércules hasta Tauro, pasando por Sicilia y Delfos. En el norte está el frío; en el sur, el calor; la explicación de las cosas reside en el frío boreal y el calor austral.[10] El simétrico de Escitia en el sur es Libia, más precisamente Egipto. En efecto, al llegar el invierno, las grullas abandonan el frío escita para volar hacia esas regiones.[11] Pero la simetría se observa sobre todo con respecto a esos dos ríos asombrosos que son el Nilo y el Istro: el Istro es al norte lo que el Nilo es para el sur. Que Heródoto se plantea esta simetría lo demuestra una suposición formulada por él: imaginemos por un instante una inversión de las estaciones, que Bóreas y el invierno, por un lado, el *nótos* y el Mediodía, por el otro, intercambian sus respectivas posiciones; en ese caso, el Sol, "al atravesar toda Europa, pienso que produciría en el Istro los mismos efectos que ahora causa en el Nilo".[12] De ahí concluye que el Nilo y el Istro son equidistantes del "ecuador" y que materializan (en sus cursos del oeste al este), los avances extremos del Sol, dicho de otra manera, los dos "trópicos" del mapa jónico.[13] Más aún, el principio de simetría es tan "evidente" que posee una indudable capacidad heurística: en efecto, conociendo el curso del Istro, puedo inferir por analogía el del Nilo; aplicando este principio puedo acometer con nuevos elementos el problema engorroso de las fuentes del Nilo y proponer una solución. Así como el Istro, que nace en tierra de los celtas, "corre cortando Europa por el medio, así me parece que el Nilo, que atraviesa toda la Libia, es igual al Istro".[14] En fin, el Nilo y el Istro están no sólo en la misma latitud (notable), sino también en el mismo meridiano; el Istro desemboca en Istria, que se encuentra frente *(antíon)* a Sinope. Por su parte, el Nilo desemboca en Egipto, que se encuentra prácticamente frente *(antíon)* a la

[9] J. L. Myres, "An attempt to reconstruct the maps used by Herodotus", en: *Geographical Journal*, VI, dic. 1896, pp. 606-631.

[10] Véanse más adelante, p. 224; cf. también *Sobre los aires, aguas y lugares*.

[11] Heródoto, II, 22.

[12] Ibídem, II, 26. Según Heródoto, el Sol explica el régimen particular del Nilo; Bóreas es el viento del norte, Noto el del sur.

[13] Heidel, *The Frame of the Ancient Greek Maps*, Nueva York, 1937, p. 21.

[14] Heródoto, II, 33-34.

Cilicia montañosa. De Cilicia a Sinope hay cinco días de marcha en línea recta; por consiguiente, el delta del Nilo enfrenta la desembocadura del Istro (véase el mapa en p. 44).

Esta simetría, una vez postulada, permite al narrador abordar las relaciones entre Egipto y Escitia según las modalidades de ésta o de su inversión. Así, el calor y el frío, al predominar respectivamente en las dos regiones, producen efectos inversos. Los egipcios, hasta las experiencias del faraón Psamético, se consideraban los más antiguos de todos los hombres,[15] mientras que los escitas dicen que "su pueblo es, de todos los del mundo, el más reciente *(neótaton)*".[16] En términos generales, las regiones del norte son tierras de ignorancia, mientras que los egipcios son un pueblo de ciencia muy antigua:[17] los griegos del Ponto indican esta diferencia en la historia de Sálmoxis: los getas, sus compatriotas, lo consideran una divinidad, en tanto que los griegos ven en él un ex esclavo de Pitágoras; ahora bien, Pitágoras, como la mayoría de los "sabios" de la antigua Grecia, realizó el viaje de instrucción a Egipto.[18] Por consiguiente, desde el punto de vista del saber hay un abismo entre Sálmoxis y los sacerdotes egipcios. En cambio, tanto egipcios como escitas tienen la misma actitud para con los *nómoi* extranjeros: el rechazo, que es total en el caso de los *nómoi* griegos.[19] Además, el relato los confronta en la guerra; Sésostris, durante sus grandes guerras de conquista, llegó a Escitia y "subyugó" a los escitas: fue el único que lo logró, ya que Darío fracasó;[20] mientras que los escitas, en su campaña devastadora por Asia, fueron disuadidos por el faraón (mediante presentes y ruegos) de penetrar en Egipto.[21]

Se puede derivar otra analogía de la oposición entre Egipto y Escitia. Si se reconoce, con los jonios, que la frontera entre Asia y Libia está señalada por el

[15] Ibídem, II, 2. Psamético hizo criar dos recién nacidos por separado y la primera palabra que dijeron fue *becos*, que en frigio significa pan. De ahí sacó la conclusión de que los frigios son los primeros hombres. Heródoto, por su parte (II, 15), considera que los egipcios siempre existieron, al menos desde que existe la raza de los hombres *(aieí te eînai ex hoû hanthrópon génos egéneto)*.

[16] Ibídem, IV, 5.

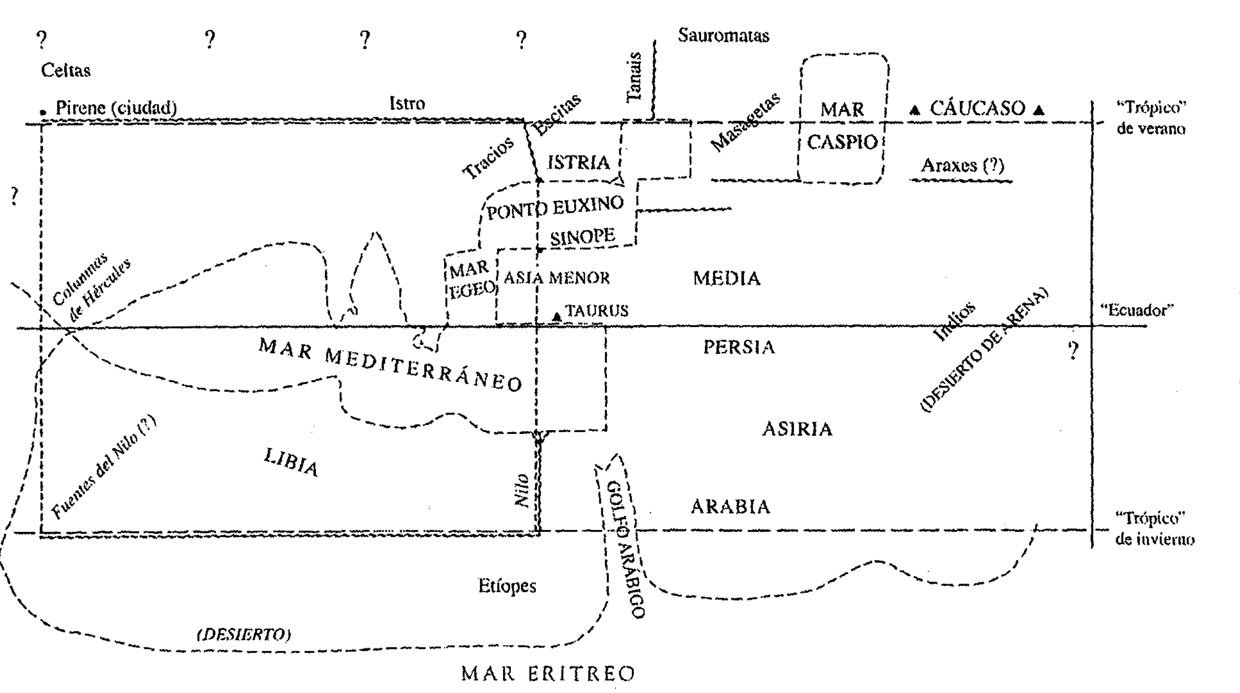
[17] "De manera general", porque Heródoto excepúa precisamente de esta ignorancia total a los escitas y a Anacarsis (IV, 46). Véase más adelante, pp. 84 y ss.

[18] Heródoto, IV, 94-95.

[19] Ibídem, II, 91, IV, 76: "También *(kaì hoûtoi)* evitan a toda costa adoptar costumbres extranjeras, sean del pueblo que sean, pero principalmente griegas". Legrand observa que ese "también" parece remitir a la fórmula empleada para designar la actitud de los egipcios con respecto a los *nómoi* extranjeros.

[20] Ibídem, II, 103.

[21] Ibídem, I, 105.



Representación probable del mundo de Heródoto

Nilo, se debe considerar a Egipto como un país entre Asia y Libia.[22] Ahora bien, como se verá, se puede considerar a Escitia un territorio entre Asia y Europa.[23] Por consiguente, ambos aparecen como tierras *intermediarias*.

Según los sacerdotes egipcios, Sésostris fue no sólo un conquistador sino el verdadero creador del espacio egipcio. En efecto, antes de él, Egipto era "recorrido todo por los caballos y los carros"; era una suerte de espacio nómada, comparable con Escitia, recorrida por los carros y donde pastan los caballos. Pero con él, caballos y carros desaparecieron, porque hizo abrir canales en todo el territorio: "A partir de esa época, Egipto, pese a que es totalmente llano, se ha hecho impracticable para caballos y carros; y la causa de ello reside en los canales, que son numerosos y que están orientados en todas direcciones".[24] Al principio abrieron esos canales para llevar el agua a las ciudades alejadas del río. Por otra parte, Sésostris dividió la tierra, dio a cada uno un lote igual *(klêros)* y fijó las tarifas. Si el río se llevaba una parte de un *klêros*, el rey enviaba a sus agentes a medir la pérdida y determinar una disminución proporcional del impuesto; Heródoto ve en ello el origen de la geometría.[25] Dicho de otra manera, el espacio egipcio es una creación del gobierno: se pasa de un espacio de tránsito a uno delimitado, mensurado, distribuido y fiscalizado.

Para realizar esas grandes obras, Sésostris emplea a los prisioneros tomados en sus conquistas:[26] por lo tanto, impone la explotación de su fuerza de trabajo. Los escitas también toman prisioneros, pero los tratan de otra manera: les arrancan los ojos. En efecto, Heródoto explica, en un extraño capítulo, que arrancan los ojos a sus prisioneros y los emplean para ordeñar sus yeguas: "Estas operaciones determinan que los escitas priven de la vista a todo aquel que capturan; *pues* no son labradores sino nómadas".[27] Curiosamente, entonces, es el nomadismo lo que explica su conducta, si bien el narrador no declara explícitamente ese vínculo entre ser nómada y el hecho de sacar los ojos. En todo caso, esa diferencia en el trato de los prisioneros indica claramente la distancia entre el Egipto faraónico y la Escitia nómada.

Antes de Sésostris, Egipto es un espacio de libre tránsito como pueden serlo las extensiones escitas, pero después de él, y de manera asombrosa, Egipto se parece artificialmente a lo que es Escitia de manera natural: "Dicho territorio es una llanura que posee abundancia de pastos y de agua, y a través de él corren una serie de ríos que, por su número, desde luego no son muy inferiores a los canales

[22] Ibídem, II, 16-17.
[23] Véase más adelante, pp. 69 y ss.
[24] Heródoto, II, 108: *tó prìn eoûsan hippasímen kaì hamaxoménen pâsan*.
[25] Ibídem, II, 109.
[26] Ibídem, II, 108.
[27] Ibídem, IV, 2.

de Egipto".[28] Pero en un caso los ríos son "aliados" (*súmmachoi*) de un estilo de vida (el nomadismo), mientras que en el otro los canales impiden en lo sucesivo la circulación de los carros y las carreras de los caballos: los canales impiden aquello que los ríos permiten e imponen un estilo de vida regido por el poder del faraón.

Habría entonces, por un lado, un poder que modela inevitablemente un espacio nuevo y, por el otro, una ausencia de poder que se acomoda a un espacio natural. Pero ésta es la explicación simplista. En efecto, Heródoto señala en dos ocasiones que el territorio escita está dividido en nomos, regido cada uno por un monarca, es decir, que el espacio escita se presenta catastrado y administrado.[29] Ahora bien, la palabra "nomo" que emplea Heródoto es la misma que utiliza para hablar de las unidades administrativas egipcias y las satrapías persas: por lo tanto, los tres países en los que existen nomos son Persia, Egipto y Escitia. Es un agrupamiento curioso: en Persia y Egipto reina un poder real fuerte; el Gran Rey para el griego es el emblema del poder real, es decir, déspota, es decir, bárbaro. ¿Por qué se sitúa en esta compañía a Escitia, donde aparentemente reina una "ausencia" de poder? Hay aquí un problema: los escitas tienen reyes y son nómadas. ¿Cómo puede un griego, con las representaciones que se hace del poder real y del nomadismo, pensar en un poder nómada?

¿Quiénes son los escitas?

Ante todo cabe plantear el problema de sus orígenes: ¿cómo y cuándo aparecieron? Como suele suceder cuando se trata de orígenes, no hay una sola respuesta y Heródoto conoce (por lo menos) cuatro versiones diferentes, que expone de manera sucesiva. Esta acumulación de versiones difíciles o imposibles de conciliar no deja de producir cierto efecto en el destinatario del relato.[30]

La primera es la de los escitas mismos: ellos cuentan, *Skúthai légousi*, pero el narrador no indica cómo llegó ese *lógos* a sus oídos.

> En aquella tierra, a la sazón desierta, nació un primer hombre cuyo nombre era Targítaos [...] Dicen que los padres del tal Targítaos fueron Zeus y una hija del río Borústhenes [el actual Dnieper]. Tuvo tres hijos: Lipóxaïs, Arpóxaïs y Coláxaïs, que era el benjamín. Durante el reinado de los tres hermanos, se precipitaron de lo alto del

[28] Ibídem, IV, 47. Para la descripción del territorio emplea prácticamente los mismos términos que en la definición dada por el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*.

[29] Ibídem, IV, 62, 66.

[30] Cf. más adelante, pp. 272-274.

> cielo unos objetos de oro (en concreto, un arado, un yugo, una segur y una copa), que cayeron en Escitia. El hermano mayor, que fue el primero en verlos, se acercó con el propósito de apoderarse de ellos; pero, al aproximarse, el oro se puso al rojo. Cuando el mayor se alejó, se dirigió a ellos el segundo, pero el oro volvió a hacer lo mismo. Así, pues, el oro, al ponerse al rojo, rechazó a los dos primeros; sin embargo, cuando en tercer lugar se aproximó el benjamín, se extinguió la incandescencia y el muchacho se lo llevó a su casa. Ante estos prodigios, los hermanos mayores convinieron en entregarle al menor la totalidad del reino. Pues bien, de Lipóxaïs descienden los escitas que, en razón de la tribu que forman, reciben el nombre de aucatas; del mediano, Arpóxaïs, los que reciben el nombre de catíaros y traspis; y del menor de los tres hermanos, de su rey, los que reciben el nombre de parálatas. Ahora bien, todos ellos son denominados genéricamente escólotos, en virtud del nombre de su monarca, y han sido los griegos quienes les han impuesto el nombre de escitas [...] Y como su país es enorme, Coláxaïs decidió crear tres reinos para sus hijos y dispuso que uno de dichos reinos, aquel en que se guarda el oro, fuese mayor.[31]

Dumézil dice que estos cuatro objetos (que en realidad son tres, ya que el yugo y el arado constituyen uno solo) simbolizan las "tres funciones", "las cuales formaban uno de los marcos principales del pensamiento de los indoiraníes, fieles depositarios en este aspecto de una tradición indoeuropea: la copa es el instrumento del culto y las fiestas, la segur es un arma de guerra, el arado y el yugo evocan la agricultura".[32] El texto plantea una segunda pregunta: la del lugar de las dos generaciones sucesivas de hermanos; Coláxaïs y sus hermanos, los hijos de Coláxaïs. Dumézil estima que las dos tríadas no constituyen una repetición inútil: la primera expresa una división funcional, sólo la segunda indicaría una división geográfica.[33] "Aucatas, catíaros y traspis, parálatas no son nombres étnicos sino que designan tipos funcionales de hombres según donde se encuentran –prototipos de los realizadores humanos de las tres funciones en el seno de toda sociedad de tipo escita–, mientras que los hijos de Coláxaïs engendran dinastías convocadas a reinar sobre tierras distintas y contiguas." Esta hipótesis, aunque no es "totalmente verificable", explica la presencia de estas dos tríadas que en vano se intentaría reducir a una sola.

[31] Heródoto, I, 5-7.

[32] É. Benveniste, "Tradition indo-iraniennes sur les classes sociales", en: *Journal asiatique*, núm. 230, 1938, pp. 532-534. G. Dumézil, ob. cit., p. 172, reproduce un texto de Quinto Curcio que confirma esta interpretación; los delegados escitas trataron de convencer a Alejandro de que no repitiera la experiencia malhadada de Darío: "Has de saber que hemos recibido como dones un yugo, un arado, una lanza, una flecha, una copa. Los utilizamos con nuestros amigos y contra nuestros enemigos. A nuestros amigos damos los frutos de la tierra que nos procura el trabajo de los bueyes; también con ellos usamos la copa para ofrecer a los dioses libaciones de vino; en cuanto a los enemigos, los atacamos de lejos mediante la flecha, de cerca mediante la lanza".

[33] Ibídem, pp. 178-192.

Pero el hecho central es que en esta versión los escitas se presentan como agricultores sedentarios en lugar de ganaderos nómadas: en efecto, del cielo caen un yugo y un arado, y el hermano menor se lleva los objetos de oro "a su casa" (lo cual indica que era sedentario antes de la caída de los objetos; ésta no puso fin a un estadio anterior de nomadismo); por último, en un sentido global, la "ideología de las tres funciones" no es propia de las sociedades nómadas. ¿Se trata, entonces, de un pueblo que se dice sedentario y que los griegos consideraban ante todo nómada?

Además, esta leyenda, si es una versión de los orígenes de los escitas, lo es más aún de los orígenes del poder en este pueblo: su asunto principal es la monarquía y las cualidades para ejercerla. El hermano menor, el único capaz de acercarse a los objetos encendidos, se apodera de *todos* y en lo sucesivo será su propietario eminente: en efecto, esos "talismanes funcionales" que conserva en su poder son la señal de su elección y el atributo que le permite ejercer *pâsa Basíleia*, la monarquía unipersonal.

En torno de estos objetos de oro se realiza un rito anual que pone de manifiesto un vínculo entre el poder y el territorio:

> Los reyes, por su parte, guardan con el máximo cuidado el oro sagrado que he mencionado y cada año se cuidan de impetrar su protección con solemnes sacrificios. Y por cierto que, según los escitas, el responsable del oro sagrado que, en el transcurso de la fiesta, se queda dormido al raso, no llega a vivir un año. Esa es la razón de que se le concedan todas las tierras que, a la redonda, pueda recorrer personalmente a caballo en un solo día.[34]

Ese oro, que Heródoto no mencionará al hablar de los sacrificios ni al relatar la invasión persa, simboliza la monarquía y constituye su punto de anclaje: quien posee el oro tiene autoridad sobre el territorio. Ahora bien, curiosamente, aquel entre los escitas que vigila el oro, si se queda dormido (lo cual se interpreta como señal de muerte próxima), recibe "por esa razón" *(dià toûto)* una parcela del territorio: propiedad "efímera" cuya medida es la distancia recorrida por su caballo en una jornada; así se señala, en segundo grado, una relación entre el oro de los reyes y el reparto de la tierra. Esa relación ya estaba planteada en el punto de partida, en la gesta de Coláxaïs, primer poseedor del oro, que divide el país en tres reinos para sus hijos.

Pero Heródoto no hace suya esta versión de los orígenes de los escitas y el poder, puesto que, como indica, son ellos quienes lo "dicen" *(légousi)*, ni tampoco la cree; en efecto, cuando los escitas dicen que Targitao, el primero de ellos,

[34] Heródoto, IV, 7.

tuvo por padres a Zeus y una hija del río Borústhenes, el narrador afirma: "A mi juicio, sus palabras no son dignas de crédito" (*emoì ou pistà légontes*).[35] Por lo tanto, si el comienzo de la historia no es creíble, ¿cómo habría de serlo el resto?

La segunda versión es la de los vecinos de los escitas, los griegos del Ponto (*hôde légousi*). Esta tierra era desierta cuando llegó Heracles, que arriaba los rebaños de Geriones. Mientras dormía, huyeron sus yeguas; cuando las buscaba, se encontró con una niña-serpiente, quien aceptó devolvérselas si yacía con ella, lo cual hizo. De esa unión nacerán tres hijos; al interrogarlo la futura madre sobre el porvenir de sus hijos, Heracles responde:

> Cuando veas que tus hijos se han hecho unos hombres, si haces lo que te voy a decir no cometerás un error: permite que fije su residencia en esta región a aquel de los tres a quien veas que tiende este arco como yo lo hago y que se ciñe este talabarte con mi misma pericia, en cambio, haz salir de ella al que sea incapaz de llevar a cabo las tareas que ordeno [...] Ella, cuando los hijos que tuvo se hicieron hombres, lo primero que hizo fue imponerles unos nombres: al mayor, Agáthursos, al siguiente, Gelonós y al más joven, Escita; además, tuvo presente el encargo de Heracles y cumplió sus órdenes. Y ocurrió que dos de sus hijos, Agáthursos y Gelonós, no fueron capaces de llevar a cabo la prueba propuesta, por lo que fueron expulsados por su madre, teniendo que abandonar la región; en cambio, Escita, el más joven de los tres, superó la prueba y se quedó en ella; y de Escita, el hijo de Heracles, descienden los sucesivos reyes que han tenido los escitas.[36]

Al igual que el anterior, éste es un relato del origen de los escitas, pero también del poder real.

Por otra parte, este relato es interesante desde el punto de vista de la representación que hace de los lugares remotos. En efecto, Heracles llega a Escitia desde el país de Geriones. Ahora bien, éste habita "fuera del Ponto, en la isla que los griegos llaman Erútheia, isla situada junto a Gadeisa, más allá de las columnas de Heracles, en la margen del océano". Según Apolodoro,[37] antes de llegar a ella, Heracles debe atravesar Europa, desembarcar en Libia, pasar por Tartesso (donde edifica sus famosas "columnas") y obtener finalmente la copa del Sol para atravesar el océano. Situada en las márgenes del mundo, acaso fuera de éste, la isla del monstruo Geriones pertenece a la "geografía mítica"; juntar Escitia con Erútheia, ¿no es una manera de decir que aquélla es parte de esta geografía?

[35] Ibídem, IV, 5.

[36] Ibídem, IV, 8-10. Más adelante, cuando Heródoto habla de los agatirsos y los gelonos, no vuelve sobre sus antepasados; incluso presenta a los Gelonos como "griegos antiguos".

[37] Apolodoro, II, 5, 10. En la *Teogonía*, Eritia está situada "más allá del ilustre Océano" (v. 294).

Proveniente de la isla de Geriones, llega a Escitia (según Apolodoro, persigue a las vacas hasta Tracia, pero la versión de los griegos del Ponto no menciona las etapas de su viaje de regreso), como si esos espacios marginales se comunicaran fácilmente entre ellos.

"Habiendo recorrido toda la región, llegó por fin a la que llaman Tierra Boscosa; allí encontró en una cueva a un ser de dos naturalezas, medio doncella y medio serpiente (*mixopárthenón tina échidnan diphuéa*): de las nalgas arriba mujer y abajo, serpiente".[38] Tal es, pues, el extraño ser que encuentra Heracles en esta región un poco apartada del territorio escita: en efecto, la Tierra Boscosa es la única región arbolada de toda Escitia.[39] Esta versión elaborada por los griegos del Ponto remite a la figura de Equidna tal como aparece en Hesíodo.[40] Evidentemente, no se trata de una cita literal de la *Teogonía*, sino de una reelaboración del tema, no muy frecuente, de la Mixopárthenos,[41] con una serie de diferencias que generan, a su vez, muchas preguntas. ¿Cómo describe Hesíodo a Equidna? La atroz Equidna (*lugré*),[42] hija de Forcis y Ceto, o de Peírar y Estigia, no se parece "a los hombres mortales ni a los dioses inmortales" y vive "abajo", en una gruta, tan "lejos de los hombres como de los dioses"; su morada se encuentra bajo tierra en el país de los árimos.[43] Su cuerpo es "mitad el de una joven de hermosas mejillas y ojos chispeantes, mitad el de una enorme serpiente, tan grande como terrible, moteada, cruel...". Siendo un monstruo, dio a luz una serie de monstruos, muchos de los cuales tuvieron que ver con Heracles: Orto, el perro de Geriones, Hidra, el monstruo de Lerna. y el león de Nemea. Heracles los mató a todos.

Por lo tanto, entre el relato de Hesíodo y la versión de los griegos del Ponto aparecen algunas convergencias: Equidna y la Mixopárthenos tienen idéntico aspecto físico; no obstante, Heródoto no indica el origen de la joven niña-serpiente que, por otra parte, no aparece en absoluto como un ser temible o atroz. Esta figura mitad mujer, mitad serpiente reaparece en Diodoro Sículo (o de Sicilia): unida a Zeus, da a luz un hijo, Escites; éste no da origen al pueblo escita, que existía previamente, pero se convierte en rey famoso de esta población, a la cual da su nombre; esta vez el texto, presentado como un relato de los propios escitas, indica que esta Equidna "nació de la tierra" (*gegenés*).[44] Se advierte asi-

[38] Heródoto, IV, 9.

[39] Véase más adelante, pp. 87-89.

[40] Hesíodo, *Théogonie*, 295-305.

[41] Otro personaje llamado Mixopárthenos es la Esfinge (Eurípides, *Fenicias*, 1023 [trad. cast.: *Las diecinueve tragedias*, trad. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1972]), precisamente hija de Equidna y Tifón.

[42] R. E., art. Equidna, 1917-1919 (Escher).

[43] El país de los árimos es también donde yace Tifón, *Ilíada*, II, 783.

[44] Diodoro, II, 43, 3.

mismo cierta "proximidad" de Geriones: en Hesíodo, la familia de Equidna es evocada inmediatamente después de Geriones y ella da a luz el perro de Geriones, Orto; en Heródoto, la "proximidad" es espacial y el nexo es Heracles, puesto que al regresar de su isla el héroe arribará a esa tierra hasta entonces desierta que luego será Escitia.

¿Qué efecto produce este contexto equidniano sobre el relato de Heródoto? ¿Por qué los griegos del Ponto realizan este "desvío" hesiódico para asignarle un origen al pueblo escita? Es, en primer lugar, una manera de destacar la lejanía de los escitas: un alejamiento en el espacio, y es, en mi opinión, el efecto que produce la evocación de Geriones; en segundo lugar, es una lejanía cultural: los escitas tienen que ver con una época pasada, la de los monstruos; dicho en otras palabras, existe un cierto "primitivismo" escita.

Pero esta referencia a la genealogía de Equidna por los griegos del Ponto plantea también varias cuestiones que trascienden estos capítulos de Heródoto. Yo veo tres. En Hesíodo, Heracles interviene para matar a tres de los hijos de Equidna, Orto, Hidra y el león. Por el contrario, para los griegos del Ponto, Heracles, lejos de eliminar la descendencia de la Mixopárthenos, le engendra tres hijos. ¿Por qué realizan los griegos esta inversión, la de eliminar la prole en un caso y engendrarla en el otro? Sobre todo, ¿qué efecto produce esta "chapucería" realizada por los griegos del Ponto?[45]

Equidna no "se parece" a los hombres mortales ni a los dioses inmortales; por su parte, la Mixopárthenos de Heródoto es mitad humana, mitad animal: dotada de ese estado intermedio, es la madre de los escitas. Ahora bien, los escitas son nómadas ante todo. El problema que se plantea entonces es el de la función del híbrido. Dicho de otra manera, atribuir a los escitas una madre que no es verdaderamente humana ni verdaderamente bestial, ¿es una manera de "concebir" el nomadismo para los griegos del Ponto? ¿Existe una correlación entre el estado de híbrido y la vida nómada? Para responder, habría que investigar qué es un ser híbrido para los griegos.[46]

Por último, está la cuestión planteada por la intervención de Heracles. Si la madre de los escitas es un ser híbrido, Heracles, un héroe, es su padre. En efecto, ¿no hay una especie de contradicción en considerar padre de una población nómada a quien es, ante todo, un héroe civilizador? Una vez más, volvemos al

[45] Cabe agregar que los griegos del Ponto no carecen de cierto sentido del humor: en efecto, hacen yacer a Heracles con la joven niña-serpiente; a él que, desde la cuna, había empezado a disputar con las serpientes...

[46] Cf., en el contexto babilónico, el análisis del personaje de Enkidu, niño híbrido, en: E. Cassin, "Le semblable et le différent: Babylone et Israël", *Hommes et bêtes*, París, La Haya, 1975, pp. 115-127.

problema del nomadismo. Según una gran parte de la tradición,[47] Heracles es un viajero, alguien que "exploró" y "de la tierra el límite apartado señaló",[48] pero también un defensor de la humanidad. Es sobre todo un fundador de muchísimas ciudades; sólo en su expedición contra Geriones se puede sumar a su haber la fundación de Hecatómpilo en Libia; Sagunto en España; Alesia en Galia; Bauli, Herculano y Crotona en Italia; Soloy y Motia en Sicilia.[49] Además, es quien libera la tierra de monstruos, a los que no vacila en perseguir hasta los confines del mundo habitado e incluso hasta los infiernos. Asimismo, enfrenta a los pueblos poco civilizados como los cilicranes o los dríopes, que viven del bandidaje, y derrota a los lestrigones, famosos por su crueldad.[50] Tiresias había revelado a Anfitrión el destino de Heracles, "cuántas, en tierra, fieras perniciosas su invicta mano domará sangrienta, y cuántas en las ondas borrascosas; a qué malvados de la raza humana justiciero dará muerte temprana".[51] Como fundador de ciudades, dispensador de la vida civilizada, se coloca en las antípodas del nomadismo, caracterizado principalmente por la ausencia de la vida en *pólis*.

Pero la figura de Heracles presenta cierta ambigüedad: recorre continuamente montes y valles, pero no es siempre un héroe civilizador, o siquiera civilizado. En efecto, sus relaciones con la alimentación y la sexualidad se caracterizan por el exceso. La comedia lo retrata como un comilón y libertino.[52] Bajo este aspecto, no es el "dios héroe" de Píndaro ni el "hombre divino" de los estoicos sino el "héroe bestia".[53] ¿Acaso es esta ambigüedad lo que permite que los griegos del Ponto lo consideren, sin contradicción, el padre de los escitas? En cuanto al helenocentrismo, que consiste en situar a un héroe griego en el origen de pueblos no griegos, es una constante de la antropología griega.[54] En Heródoto, Heracles origina tres familias reales: la de los escitas (pero en este caso origina el pueblo mismo); Candaules, rey de Sardes, descendía de Alceo, hijo de Heracles;[55] por último, los reyes espartanos lo consideraban su antepasado.[56]

[47] L. Lacroix, "Héracles héros voyageur et civilisateur", en: *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, núm. 60 (1974), pp. 34-59.

[48] Píndaro, *Nemeas*, 26 [trad. cast.: *Odas*, trad. Ignacio Montes de Oca, Madrid, Luis Navarro, 1883].

[49] Lacroix, ob. cit., pp. 38-39; en la región del Ponto, aparece como *ktístes* (fundador) en las monedas de Heracles del Ponto y de Callatis. Incluso fundó ciudades en la India: Heracleia entre los sibes, Salibothra sobre el Ganges.

[50] *Fragmente der griechischen Historiker*, Ferécides, 3 F 19, Licofrón, 662 y ss.

[51] Píndaro, *Nemeas*, 60 y ss.

[52] Epicarmo, fr. 21, Kaibel (= Ateneo, X, 411 *a*); Aristófanes, *Avispas*, 60, *Paz*, 741. Cf. E. des Essarts, *Du type d'Hercule dans la littérature grecque*, París, 1871, pp. 109 y ss.

[53] Ch. Segal, "Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes*", en: *L'Antiquité classique*, núm. 44, 1975, p. 31.

[54] E. J. Bickermann, "Origines Gentium", en: *Classical Philology*, XLVII, 1952, pp. 65 y ss.

[55] Heródoto, I, 7.

[56] La continuación de la genealogía está indicada a propósito de Leónidas (Heródoto, VII, 204).

Las dos últimas versiones tienen en común que no se refieren al origen de los escitas sino a su arribo a la tierra hoy llamada Escitia.[57] La primera comienza con estas palabras: hay aún otro *lógos*...; la segunda es atribuida al poeta Aristeas de Proconeso. En el primer caso, los escitas, nómadas, perseguidos por los masagetas, cruzaron el Araxes e invadieron el país otrora ocupado por los cimerios que, con excepción de los reyes, huyeron ante su arribo; en esta versión, a la cual "suscribe de muy buen grado" Heródoto, los escitas son nómadas oriundos de Asia. En la otra, perseguidos no por los masagetas sino por los isedones, expulsados a su vez por los arimaspos, los escitas descienden hacia el sur y expulsan a los cimerios; en ese caso, serían los europeos del norte.

Los escitas tienen otra particularidad: dicen que "su pueblo es, de todos los del mundo, el más reciente";[58] han calculado que "desde su primer rey, Targítaos, hasta la campaña de Darío contra su país, han transcurrido en total mil años; no más, sino esa cifra exacta".[59] Ahora bien, mil años es, por ejemplo, el tiempo transcurrido entre el nacimiento de Dioniso y la época de Heródoto: "Desde Dioniso, que, según los griegos, nació de Sémele, hija de Cadmo, hasta mi tiempo han transcurrido unos mil años aproximadamente".[60] Por otra parte, parece que en su sociedad prevalece el principio de la juventud: en efecto, la realeza no sólo recae sobre los más jóvenes sino incluso sobre el menor de los tres hermanos. Esto indica una suerte de inversión con respecto a las sociedades que, como las comunidades griegas, dan un lugar importante a los privilegios de la edad.[61] Aquí surge una pregunta: ¿existe una relación entre el nomadismo y la juventud de un pueblo? Sea como fuere, en este texto de Heródoto, el comentario sobre la juventud de los escitas sólo adquiere su pleno sentido al compararlo con lo que dice acerca de los egipcios, los más antiguos entre los hombres, o casi.[62]

En esta cuestión de la identidad de los escitas interviene otro elemento: el clima. En efecto, en la *Historia*, el clima es un factor explicativo. En la obra se expone una suerte de teoría climática según la cual, en el norte, "el frío, en suma,

[57] Heródoto, IV, 11-13.

[58] Ibídem, IV, 5: *neótaton apánton ethnéon*. Justino (II, 1) les atribuye la opinión contraria.

[59] Ibídem, IV, 7.

[60] Ibídem, II, 145.

[61] P. Roussel, "Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du v[e] siècle avant Jésus-Christ à l'époque romaine", en: *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XLII, 2, 1951, pp. 123-165. Desde el punto de vista de la soberanía, sucede con los escitas lo mismo que entre los dioses: el más joven ejerce el poder; Cronos es el más joven de los Titanes, Zeus es el más joven de los Olímpicos.

[62] Véase anteriormente, p. 45.

explica esos fenómenos que se producen en dicha región" (*dià tà psúchea gínetai taûta*),[63] en tanto lo que sucede en el sur se explica por el calor.

El clima de Escitia es otra cosa:[64] el invierno es "diferente" del que reina en todos los demás países (*kechŏristai*); el término griego empleado indica claramente una diferencia, una separación, una solución de continuidad.[65] Heródoto no se limita a señalar esta diferencia, sino que se empeña en demostrarla para convencer a sus oyentes. Los escitas sufren un invierno excesivo tanto por su intensidad como por su duración: durante ocho meses reina un frío "insoportable".[66] Está claro cuál será, de ahí en adelante, el patrón de medida del invierno escita: ¿excesivo con respecto a qué, si no es al invierno griego? Pero por el momento, eso queda implícito. Primera prueba que aporta Heródoto: "Si echas agua no harás lodo, pero si enciendes fuego, harás lodo". Por lo tanto, el fuego actúa en Escitia como el agua en otras partes: en lugar de secar y cocer, humedece y licua (en lugar de endurecer la tierra que contiene algo de yeso, produce lodo).[67] Y el agua, el líquido por excelencia, solidifica lo que toca y se endurece ella misma. El mar, por efecto del frío, se convierte en lugar de tránsito para los carros. Por lo tanto, las categorías de seco y húmedo, como también de líquido y sólido, están revueltas. Tal es el régimen del tiempo durante ocho meses del año, a los cuales suceden, no cuatro meses de "verano" como cabría esperar, sino de "invierno simple" (*toùs d'epiloípous tesséras psúchea autóthi esti*). El clima escita es, pues, un fenómeno bien distinto y se advierte que la diferencia, por el hecho mismo del discurso demostrativo, tiende a aparecer en la oposición.

Heródoto pasa a continuación al régimen de las precipitaciones y, a partir de entonces, troca la oposición por inversión: en Escitia no llueve (o por así decir, jamás) durante el invierno, que normalmente en *todos los demás* lugares es la estación lluviosa; por el contrario, no deja de llover durante el verano (*tŏ dè théros húon ouk anieî*). Por lo tanto, el régimen de lluvias es el inverso del que conocen las regiones del Mediterráneo. Pero el punto más importante que demuestra que Heródoto se refiere al modelo griego es el empleo de la palabra *théros*, cuando escribe que el año escita se divide en ocho meses de invierno excesivo (*duscheímeros*) seguidos de cuatro meses de invierno simple (*psúchea*): así, para encontrar su lugar en el modelo griego y permitir que funcione un sistema de

[63] Heródoto, IV, 30.

[64] Ibídem, IV, 28-29.

[65] Se lo encuentra empleado, por ejemplo (Heródoto, I, 4), para indicar, según los persas, la separación entre Asia (que es su dominio) y Europa (el de los griegos), o también en III, 20, a propósito de los etíopes, que tienen *nómoi*, lo cual los distingue de los demás hombres.

[66] Heródoto, IV, 28. El exceso se indica con el empleo de *duscheímeros*.

[67] P. Ellinger, "Le gypse et la boue", I, en: *Quaderni Urbinati di Cultura classica*, núm. 29, 1978, p. 32.

oposiciones, los cuatro meses de *psúchea* devienen, deben devenir en el equivalente de un "verano": llueve en la estación en que no debería llover y no llueve en la estación en que debería llover.

Una vez determinada esta regla de inteligibilidad,[68] Heródoto extenderá su aplicación más allá del problema del clima. Truena en Escitia cuando no sucede en otras partes y si alguna vez se produce una excepción a esta ley, los escitas "se asombran como de un prodigio" (*hos téras thaumázetai*). Asimismo, para los escitas, un terremoto es algo prodigioso: se sobreentiende que en Grecia sucede lo contrario. Otro aspecto en el que juega la inversión es el de la resistencia de los animales al frío: en Escitia lo soportan los caballos, pero no los asnos y las mulas, mientras que en otras partes sucede lo contrario. De allí, Heródoto pasa por fin a la acción del calor y el frío sobre los cuernos de los animales: el primero hace que los animales desarrollen cuernos rápidamente, como lo atestigua un verso de Homero sobre "Libia, donde los corderos llevan rápidamente cuernos", mientras que, a la inversa, el frío hace que no los tengan, o que sean muy pequeños; lo cual explica que los vacunos escitas carezcan de cuernos.

Así, el narrador, para ser persuasivo, pasa de la posición de la diferencia a la producción de la oposición, rápidamente convertida en inversión. En cuanto a los escitas, que viven en ese exceso de invierno, sin duda son un pueblo del norte, pero Heródoto, a diferencia del tratado hipocrático *De los aires, aguas y lugares*,[69] no extrae las consecuencias de ello para su constitución.

Si los escitas carecen de un origen único, ¿tienen al menos un solo lugar o país? ¿Dónde está Escitia? ¿Es un espacio europeo o forma parte de Asia? Según Hecateo de Mileto, parece que hay dudas al respecto; en efecto, se habla de los "pueblos escitas" en el libro de la *Periegesis* dedicado a Europa, pero también en el que trata sobre Asia. Por ejemplo, se presenta a los melánchlainos como *éthnos Skuthikón: Hekataîos Európei*, lo mismo que los murgetas; por el contrario, los isedones son *éthnos Skuthikón*, pero aparecen en la parte asiática: *Hekataîos Asíai*.[70] Esta incertidumbre, en virtud de la cual los escitas serían un pueblo entre dos espacios, en la frontera entre Europa y Asia, plantea el problema de los límites de ambos continentes.

En el tratado *De los aires, aguas y lugares* se considera a la laguna Meotis la frontera entre Europa y Asia,[71] y los escitas pertenecen indiscutiblemente a la

[68] Véase más adelante, pp. 208-217.

[69] El texto que desarrolla más esta teoría de los climas es, evidentemente, el tratado hipocrático, *Sobre los aires, aguas y lugares*.

[70] *F. Gr. Hist.*, 1 F 185, 190, 193 (Jacoby).

[71] *Sobre los aires, aguas y lugares*, 13.

primera puesto que los saurómatas, que viven en torno de la laguna, son presentados como "europeos".[72] Otros autores, que Heródoto no identifica,[73] sitúan la frontera en Tanais o en los estrechos Cimerios: entre ellos, sin duda, hay que incluir a Hecateo. Myres demuestra de manera convincente que, al ir de sur a norte, los estrechos Cimerios, la laguna Meotis y el Tanais están situados en el mismo meridiano.[74] Lo importante, si uno es partidario de una de estas tres fronteras, es que está a favor de una división norte-sur entre Europa y Asia. Heródoto rechaza esta separación porque piensa que, por el contrario, Europa "longitudinalmente tiene la misma extensión que las otras dos partes del mundo juntas",[75] es decir, Libia y Asia. De ahí resulta que no es partidario de una demarcatoria norte-sur sino este-oeste, a la cual se adecua perfectamente el Fasis de la Cólquide.

El Fasis desemboca en el "mar boreal" *(tèn Boreíen thálassan)* y señala el límite septentrional de la primera península asiática: "Una de las penínsulas, que por el norte comienza en el Fasis, se prolonga en dirección al mar, bordeando el Ponto y el Helesponto hasta el Sigeo en la Tróade. Y por el sur, esa misma península, empieza en el golfo Miriándico, que se halla cerca de Fenicia, y se extiende hacia el mar hasta el cabo Triopio" (en Caria cerca de Cnido).[76] En el libro I,[77] Heródoto relata que el rey Kuáxares, al sitiar Nínive, fue atacado por un ejército escita que, en persecución de los cimerios, cruzó a Media, y precisa que desde Palus Meótida hasta el Fasis se cuentan treinta días de marcha. Finalmente, cuando los escitas, deseosos de vengarse de Darío, envían una embajada a Esparta para obtener una alianza, proponen como plan de acción atacar desde el norte, "seguir el río Fasis" para ingresar en Media.[78] La conclusión es que en la *Historia* el río Fasis constituye la frontera entre Asia y Europa, si bien Escitia se encuentra indudablemente en Europa.

Cuando la reina Atosa exhorta a Darío que entre en acción, éste responde: "Tengo resuelto echar un puente de este continente al otro para emprender una expedición contra los escitas".[79] Esa expedición es un hecho grave, porque es la primera vez que un Gran Rey saldrá de sus dominios para pasar de Asia a Europa. En cuanto al Tanais, indica claramente un límite; al cruzarlo, se sale de Escitia.[80]

[72] Ibídem, 17.

[73] Heródoto, IV, 45.

[74] J. L. Myres, ob. cit., pp. 606-613. Heródoto, IV, 57: "El Tanais, en su curso superior, proviene de un gran lago y desemboca en un lago todavía mayor llamado Maiotis...".

[75] Heródoto, IV, 45.

[76] Ibídem, IV, 37, 38.

[77] Ibídem, I, 103.

[78] Ibídem, VI, 84.

[79] Ibídem, III, 134: *Zeúxas géphuran ek têsde tês epeírou es tên hetéren épeiron.*

[80] Ibídem, IV, 21.

Cuando los saurómatas (los jóvenes escitas que desposaron a las amazonas) buscan un país donde arraigarse, cruzan el Tanais y marchan hacia el norte durante tres días.[81]

Pero que Escitia esté en Europa no significa necesariamente que los escitas sean "europeos". En efecto, según la versión de los "orígenes", por la cual se inclina Heródoto, "los escitas nómadas habitaban en Asia" y partieron hacia Cimeria, es decir Europa, bajo la presión de los masagetas. En Cimeria (convertida desde entonces en Escitia), se lanzaron a la persecución de los cimerios, se equivocaron de ruta y, tras dejar el Cáucaso a su derecha, penetraron en Media. Allí vencieron a los medos y dominaron Asia durante veintiocho años, donde "todo lo asolaron con su brutalidad e imprevisión" *(húbris kaì oligoría)*: "Ya que, por una parte, exigían a cada pueblo el tributo que le imponían y, además del tributo, en sus correrías saqueaban las posesiones de todo el mundo".[82] Pero los medos finalmente recuperaron la supremacía por medio de un ardid: los invitaron a un banquete, los emborracharon y masacraron a la mayoría.

No obstante, en el principio del libro IV,[83] Heródoto no recuerda este episodio y sólo dice que al cabo de veintiocho años los escitas regresaron "a su país" *(es tèn sfetéren)*. Así, los escitas se caracterizan por su movilidad: pasan de un espacio a otro; para ellos, sin duda, no existe separación entre Asia y Europa; pasan de un continente a otro sin saber bien qué hacen (durante la persecución de los cimerios se equivocan de ruta): están entre dos espacios.[84] No obstante, está claro que, en el relato de Heródoto, es la guerra de Darío la que los "fijará" en Europa, como ocupantes de ese continente que el rey invadió cuando no debió hacerlo.

[81] Ibídem, IV, 116.

[82] Ibídem, I, 106.

[83] Ibídem, IV, 1.

[84] No obstante, subsisten algunas dificultades con respecto a la organización de los confines nororientales: el lugar del Araxes. En IV, 11, Heródoto dice que los escitas "se vieron en dificultades, en el curso de una guerra, por la acción de los masagetas, así que cruzaron el río Araxes y se dirigieron hacia Cimeria", ¿como si cruzar el Araxes significara entrar en Europa? Uno de los brazos del Araxes desemboca en el mar Caspio (I, 204). Los masagetas viven "allende el río Araxes" *(péren)*, "enfrente de" los isedones *(antíon)* (I, 201). "Así pues, el Cáucaso limita la orilla occidental de este mar llamado Caspio; en cambio, por su orilla oriental y noreste se extiende sin solución de continuidad, hasta perderse su extensión de vista, una inmensa llanura. Pues bien, precisamente una considerable parte de esta gran llanura la ocupan los masagetas" (I, 204). Por lo tanto, se puede pensar que el Araxes está al este del Caspio y corre de oeste a este. Para Diodoro (II, 43) los escitas habitaban al principio a lo largo del Araxes; en esa época eran poco numerosos y poco conocidos; luego, poco a poco, se extendieron hacia el oeste, hasta el lago Meotis y el Tanais, luego hasta Tracia, hacia el sur, hasta Egipto y hasta las márgenes del Océano hacia el este.

2. El cazador cazado: *póros* y aporía

"Las largas marchas que Heródoto atribuye a Darío no poseen carácter histórico", escribe Legrand[1] a propósito de la expedición del rey persa a Escitia. Antes que otros y después que otros. Por consiguiente, Legrand se esfuerza por separar lo que es histórico de lo que no lo es en esta guerra, es decir, lo que es verosímil de lo que no lo es.

Qué importan los pormenores de la argumentación puesto que, como escribió Bury, "it is useless to suggest that, though Darius certainly did not approach the Don, he advanced to the Dnieper, or that though he did not get to the Dnieper, he may have halted on the banks of the Bug, or that, if the Bug is out of the question, he at least reached the Dniester...".[2]

Si la frontera de lo verosímil se desplaza más o menos hacia el este, según los comentaristas, existe acuerdo en que Darío efectivamente cruzó el Istro (Danubio). ¿Y en cuanto a los fines de la guerra? Unos piensan que la invasión de Escitia sólo se comprende en relación con la conquista de Tracia: para Momigliano, "la expedición escita se explica como una prolongación mal combinada de la conquista de Tracia".[3] Para otros, la explicación está en el oro: Darío buscaba el oro de los escitas o de los agatirsos, "fuese como tributo o como botín, para continuar la construcción de su imperio".[4]

Dejaré allí a Darío, el buscador de oro; me desentenderé de Darío, antepasado de Napoleón y de Idánthursos, rey de los escitas, prefiguración del general Kutuzov; si esta expedición fue, como sugiere la *Cambridge Ancient History*, "el

[1] E. Legrand, *Histoires*, libro IV, p. 27. Véase también del mismo autor, "Hérodote, historien de la guerre scythique", en: *Revue des études anciennes*, 1940, pp. 219-226; A. Momigliano, "Dalla spedizione scitica di Filippo alla spedizione scitica di Dario", V, en: *Contributo*, núm. 1, Roma, 1975, p. 500, a los cuales se puede agregar J. M. Balcer, "The date of Herodotus' IV Darius scythian expedition", *Harv. Stud. Clas. Philo.*, núm. 76, 1972, pp. 99-132.

[2] J. B. Bury, "The European expedition of Darius", en: *Classical Review*, núm. 11, 1897, p. 227 [Es inútil sugerir que, aunque Darío sin duda no llegó al Don, avanzó hasta el Dnieper, o si bien no llegó hasta el Dnieper, acaso se detuvo en las orillas del Bug, o que si es imposible que llegara al Bug, por lo menos alcanzó el Dniester...].

[3] Momigliano, ob. cit., p. 505.

[4] Balcer, ob. cit., p. 132. Era la misma conclusión a la que había llegado Bury.

1812 de Darío", el cruce del Istro evoca algún cruce de la Berezina;[5] haré a un lado la regla de la verosimilitud para pasar inmediatamene al relato de la guerra, vista según tres aspectos: las imposiciones puramente narrativas, el cazador cazado y las exigencias del discurso etnológico de Heródoto.

Las imposiciones narrativas

Designan aquellos elementos de guerra escita que anuncian, prefiguran, esbozan las guerras médicas; se ha señalado con frecuencia que la expedición escita es la repetición de un drama que se desarrollará luego en la misma Grecia. ¿En qué medida puede ser prefiguración? En primer lugar, porque marca un corte en el tiempo y trastorna la organización del espacio: cuando Darío cruza el Bósforo, es la primera vez que un Gran Rey abandona Asia para pisar suelo europeo. Ahora bien, desde el "Proemio" de la *Historia* se indica que "los persas reivindican como algo propio Asia y los pueblos bárbaros que la habitan, y consideran que Europa y el mundo griego es algo aparte".[6] Desde luego, se esforzará en señalar que es una prefiguración en menor escala de la invasión de Jerjes, obligado por la epopeya de las guerras médicas: "Comparada con ella, la de Darío contra los escitas parece una insignificancia".[7] Pero hay más: sólo se puede comprender la guerra escita a través del modelo proporcionado por las guerras médicas; relatarlas es, pues, utilizar los esquemas elaborados en Grecia, sobre todo por los atenienses, para explicar lo que fueron las guerras médicas.[8]

Dicho de otra manera, los escitas parecen ser a los persas lo que fueron los atenienses a los mismos persas. Esta analogía recurrente que sirve de modelo de inteligibilidad de la expedición escita sirve para hacer de los escitas, en esta ocasión, una suerte de atenienses. A partir de allí, sólo resta vincular explícita-

[5] G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, París, 1978, dedica un capítulo a esta expedición que titula con humor "El gran ejército" (pp. 327-338). "Puesto que el relato de Heródoto de esta expedición no es 'historia', y sin embargo está constituido por episodios precisos y pintorescos, tal vez provendría de una versión 'indígena' descubierta por Heródoto en Olbia o una ciudad vecina, una versión creada en años posteriores al suceso, con ayuda de temas propios de la epopeya escita tal como la conocemos a través de la epopeya oseta". En Osetia relatan una expedición maravillosa, la de Nasran Aeldar, señor de Nartes, contra el señor de Egipto, donde aparecen "los temas de la gran coalición incluyendo seres fantásticos, el del enigma o la triple aporía 'cielo-tierra-mar' y el de los fuegos fatuos en campo abierto".

[6] Heródoto, I, 4: Asia es como su *oîkos*, pero *tèn Európen kaì Hellenikòn hégentai kechorísthai*.

[7] Ibídem, VII, 20.

[8] P. Amandry, "Athènes au lendemain des guerres médiques", en: *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1961, pp. 198-223; N. Loraux, "Marathon ou l'histoire idéologique", en: *Revue des études anciennes*, 1973, pp. 13-42.

mente las dos expediciones mediante una serie de referencias de una a otra que obligarán a interpretar la primera como una repetición de la segunda.

Darío manda construir un puente sobre el Bósforo a Mandrocles de Samos;[9] por su parte, Jerjes coloca un yugo sobre el Helesponto. A Darío, que antes de pasar a Europa se detiene a contemplar el Ponto Euxino, responde Jerjes, quien contempla el Helesponto y llora por la brevedad de la vida humana. Asimismo, al término de los dos relatos, la fuga de Darío hacia el puente amenazado prefigura la retirada de Jerjes hacia el Helesponto.[10] En el momento de la derrota de ambos ejércitos suceden sendos episodios que evidentemente ocupan posiciones homólogas y tienen la misma función de sacrificio propiciatorio. Oióbazos, un persa cuyos tres hijos están en el ejército, pide a Darío que tenga a bien dejarle uno; el rey "le respondió que, como era su amigo y le pedía un favor tan razonable, iba a dejarle a su lado a todos sus hijos",[11] y a continuación los hace degollar. Asimismo, el lidio Púthios, que tiene a sus cinco hijos en el ejército, pide a Jerjes que exceptúe al primogénito. Jerjes perdona la vida de los otros, pero manda matar al mayor y cortar su cuerpo por la mitad; luego hace desfilar al ejército entre las dos mitades.[12]

La continuidad entre las dos expediciones es subrayada, además, por la presencia de un mismo personaje, con la misma función de consejero del rey: Artábanos, hermano de Darío y tío de Jerjes, ha visto mucho y recuerda; es la "memoria" del rey, su *mnémon*.[13] Así, cuando Jerjes convoca la asamblea de los dignatarios persas para proponer el ataque a los griegos, es el único que se opone a la opinión del rey, evocando precisamente la guerra escita:

> Yo ya aconsejé a Darío, tu padre y mi hermano, no hacer guerra contra los escitas, gentes que no tienen ciudad en ningún punto de la tierra. Él, con la esperanza de someter a los escitas nómadas, no me escuchó, hizo la expedición y volvió después de perder muchos y buenos hombres de su ejército. Tú, Rey, te propones marchar contra hombres muy superiores a los escitas, y que por mar y tierra tienen fama de excelentes.[14]

[9] Heródoto, IV, 87.

[10] Ibídem, IV, 85, y VII, 46; IV, 142; VII, 101.

[11] Ibídem, IV, 84. Heródoto no presenta la escena como un sacrificio; se limita a destacar su barbarie mediante el empleo irónico de *metríon*.

[12] Ibídem, VII, 38-39. O. Masson, "A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée...", en: *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVII, 1950, pp. 5-25.

[13] Heródoto, VII, 18. "Acordándome, por una parte, de cómo acabó la expedición de Ciro contra los masagetas; acordándome, por otra, de la de Cambises contra los etíopes y habiendo acompañado a Darío contra los escitas...": Artábanos hace la lista de todas las guerras innecesarias emprendidas por los Reyes.

[14] Ibídem, VII, 10.

Añade que depender de un puente significa correr graves riesgos: si Histieo de Mileto no se opuso a la ruptura del puente de botes sobre el Istro, lo cual significó el fin de Darío y el imperio persa, asimismo hoy, si los griegos lograran destruir el puente sobre el Helesponto, ¿qué sería de Jerjes y su ejército? Nexo viviente entre las dos épocas, Artábanos destaca el aspecto repetitivo: la guerra escita prefigura la expedición de Jerjes, la guerra médica repite la expedición de Darío, como si el poder de los Grandes Reyes fuera una máquina condenada a la repetición; compulsión de afirmar su poder y, al actuar así, a destruirlo.

Otras dos secuencias breves ocupan posiciones homólogas en ambos episodios. En el momento en que los escitas y el ejército persa parecen a punto de enfrentarse en una verdadera batalla campal, aparece una liebre entre las dos líneas; los escitas abandonan inmediatamente el orden de batalla y se lanzan en su persecución; Darío, atónito, comprende entonces que no sienten sino desprecio por él[15] y decide abandonar la partida. Asimismo, después de las Termópilas y el Artemísion, Heródoto evoca una escena que recuerda la cacería de la liebre: tránsfugas de Arcadia son conducidos ante el Rey y, cuando se les interroga sobre lo que están haciendo los griegos, responden que celebran las festividades olímpicas; es decir, se dedican a los juegos en los cuales el premio es una corona de olivo. Al escuchar esas palabras, Tritantaíchmes (¡siendo hijo de Artábanos, tiene a quién salir en materia de consejos!) profiere: "¡Ah, Mardónios, contra qué hombres nos llevaste a combatir!".[16] Los dos episodios reiteran el mismo menosprecio para con un adversario considerado insignificante.

El motivo expresado para realizar ambas guerras es la venganza: Darío quiere vengarse de los escitas, que al perseguir a los cimerios invadieron Asia e impusieron una dominación caótica.[17] Por su parte, Jerjes retoma los proyectos de su padre y aspira a castigar a los atenienses, que "invadieron Asia e incendiaron Sardes".[18] Por lo tanto, unos y otros dieron el primer paso al invadir el dominio persa. Pero frente a ese peligro, escitas y atenienses se empeñarán en convencer a sus vecinos de que esas expediciones los amenazan a todos por igual y que el motivo expresado es apenas un pretexto: "Porque no viene el persa para atacarnos a nosotros más bien que a vosotros, ni le satisfará sometemos a nosotros y abste-

[15] Ibídem, IV, 134.
[16] Ibídem, VIII, 26.
[17] Ibídem, IV, 1.
[18] Cabe señalar que Heródoto también obliga a Jerjes a asumir la herencia de la guerra de Troya: antes de pasar a Europa, "subió a la Pérgamo de Príamo con el deseo de visitarla. Después de haberla visitado y de haberse informado de todos los pormenores, mandó sacrificar mil vacas en honor de Atenea de Ilión, y los magos ofrecieron libaciones a los héroes" (VII, 43). No se sabe por qué *Phóbos* se extendió por el campamento a la noche siguiente de esas ceremonias.

nerse de vosotros",[19] declaran los escitas; a estas palabras hacen eco las siguientes, pronunciadas por los embajadores griegos en Siracusa: el persa da como pretexto que marcha sobre Atenas, pero "el intento es someter toda Grecia".[20]

Si en ocasiones los griegos continentales, o más bien todos los griegos "animados por los mejores sentimientos" con respecto a Grecia, son "como los escitas", la homología se aplica más frecuentemente entre los escitas y los atenienses. Si los reyes vecinos no se alían con ellos para rechazar a los persas, los escitas amenazan con negociar con el Rey o incluso con abandonar el país.[21] Asimismo, en varias ocasiones los atenienses esgrimen la amenaza de negociar con Jerjes o bien, como Temístocles, plantean la posibilidad de abandonar el Ática: "Nosotros –le dice al espartano Eurubíades, comandante de la flota– recogeremos nuestros familiares y nos trasladaremos a Siris en Italia...".[22] Por último, cuando algunos reyes, en su respuesta a los enviados escitas, esgrimen la justicia como motivo de su no intervención –"fuisteis los primeros en contravenir la *díke* al invadir Asia, no debéis reprochar sino a vosotros mismos si los persas os pagan con la misma moneda"–,[23] estos reproches evocan los de los espartanos hacia los atenienses: "Vosotros fuisteis quienes suscitasteis esta guerra, que nosotros no queríamos, y en un principio se empeñó por vuestro territorio la lucha que ahora se extiende a toda Grecia".[24]

Esta asamblea de reyes es por demás extraña: congrega a los jefes de pueblos que habitan "arriba" *(tò kathúperthe)* de los escitas: los gelonos, los budinos, los saurómatas (siempre dispuestos a concertar una alianza), los agatirsos, los neuros, los tauros, los melánchlainos, los andrófagos (que la rechazan). A lo largo del libro IV se presenta a estos pueblos como gente misteriosa, fabulosa, primitiva, incluso francamente salvaje: por ejemplo, los andrófagos no tienen *díke* ni *nómos* y son antropófagos.[25] No obstante, resulta que estos pueblos tienen reyes (aunque es la única vez que se los menciona) que, por añadidura, declaran que toman su decisión en función de la *díke*. Por consiguiente, cabe preguntarse si esta reunión es homóloga, en el *lógos* escita, de las embajadas enviadas a Argos, Siracusa, Corcira y Creta por "los griegos animados por los mejores sentimientos" en la narración de las guerras médicas. Los griegos han buscado aliados, los escitas también; no hubieran podido actuar de otra manera. Por otra parte, esto

[19] Heródoto, IV, 118.

[20] Ibídem, VII, 157; en VII, 138 y ss., Heródoto expresa sus conjeturas sobre los verdaderos objetivos de Jerjes al hacer la guerra.

[21] Ibídem, IV, 118.

[22] Ibídem, VII, 139; VIII, 62; IX, 11.

[23] Ibídem, IV, 118.

[24] Ibídem, VIII, 142.

[25] Ibídem, IV, 106.

cumple una función desde el punto de vista de la historia: explica de manera narrativamente verosímil el hecho de que los escitas se negarán al combate con los persas: al carecer del apoyo de sus vecinos, "resolvieron no librar abiertamente ninguna batalla campal".[26] Esta escena expresa por partida doble las imposiciones puramente narrativas: si el modelo de inteligibilidad es el de las guerras médicas, había que introducir una secuencia que ocupara la misma posición que las embajadas y cumpliera su misma función; en segundo lugar, ¿por qué los escitas no libraron un verdadero combate? Porque carecían de suficientes aliados. Se verá que a esta "razón narrativa" se agrega una "razón etnológica" y que, en cierto modo, los escitas no tenían con qué librar una batalla campal.

Los atenienses dijeron, proclamaron y repitieron hasta el cansancio que habían combatido por la libertad de los griegos, y Heródoto lo deja asentado: "Y, al decidirse por la libertad de Grecia, fueron ellos, personalmente, quienes despertaron el patriotismo de todos los demás pueblos griegos que no habían abrazado la causa de los medos, y quienes –con el apoyo de los dioses, como es lógico– rechazaron al rey".[27] El Gran Rey es la encarnación misma del *despótes*, que esclaviza todo lo que toca y sostiene que los hombres libres son inferiores, como combatientes, a los que son conducidos por uno solo.[28] Ahora bien, los escitas, en la medida que se oponen a Darío y son una suerte de atenienses, no pueden ser sino combatientes por la libertad; asimismo, cuando Darío les requiere que lo reconozcan como *despótes*, le responden "te aseguro que te vas a arrepentir";[29] los reyes de los escitas, agrega Heródoto, "al oír la palabra esclavitud, montaron en cólera".[30] Si los escitas no fueran combatientes por la libertad, no podrían (*mutatis mutandis*) cumplir el papel de atenienses. Por el contrario, cuando Darío conquista otros pueblos, no se advierte esta oposición entre esclavitud y libertad;[31] y cuando Heródoto enumera los *nómoi* escitas, no se advierte que la libertad ocupe un lugar importante entre ellos: en efecto, el rey escita es un *despótes* cabal.

El cazador cazado

Las imposiciones del relato vienen a justificar narrativamente que la de los persas y los escitas sea una guerra sin una sola batalla campal, en la cual en última instancia los adversarios jamás se ven, pero que sin duda haya un vencedor y un

[26] Ibídem, IV, 120.
[27] Ibídem, VII, 139.
[28] Ibídem, VII, 103.
[29] Ibídem, IV, 127.
[30] Ibídem, IV, 128.
[31] Salvo, por ejemplo, los getas, más precisamente, véase más adelante, pp. 107-109.

vencido. Ahora bien, en la lógica del siglo V, ¿qué es una guerra en la cual se rechaza constantemente el enfrentamiento, el encuentro en un campo de batalla? Los escitas huyen constantemente de los persas y sin embargo conservan siempre la iniciativa, parecen actuar al azar y sin embargo no dejan de aplicar un plan resuelto de antemano. Los persas los persiguen implacablemente, pero jamás los alcanzan.

Por primera vez en la *Historia*,[32] los escitas aparecen como maestros de la cacería. En efecto, un grupo de escitas nómadas ha buscado refugio con Kuáxares, rey de los medos, y éste "les confió a unos jóvenes para que aprendieran su lengua y la técnica del manejo del arco"; cada día salen de cacería y cocinan lo que han cazado. Esa es su función en tanto arqueros y cazadores. Ahora bien, ¿qué le propondrán a Darío en Escitia? Una cacería, una extraña cacería en la que se trocan los papeles de perseguidor y perseguido, en la que al fin y al cabo el cazador es, en los hechos y sin saberlo, el cazado.

Un grupo, comandado por Skópasis, recibe la orden de *hupágein*, atraer al enemigo; pero en el léxico cinegético, este verbo significa "levantar la caza".[33] Otra instrucción, *hupopheúgein*, "huir discretamente", significa en el vocabulario de la caza "escapar de los perros". De manera que en esta mezcolanza de jergas no se sabe bien quién persigue realmente a quién: los persas son perros en la pista de un animal de caza, ¿pero acaso son ellos los rastreados?

En otra fase (que representa la segunda hoja de las instrucciones impartidas al jefe escita), desde el momento en que el persa abandone la partida, deberá perseguirlo, hostigarlo; Skópasis, convertido abiertamente en cazador, debe atacar como el perro a la liebre.

Asimismo, el otro grupo recibe la orden de arrastrar y despistar al persa, manteniéndose delante de él, a una jornada de distancia. Los verbos empleados son *hupexágein*, que por su prefijo implica que esta operación se realiza furtivamente, y *proéchein*, "mantenerse adelante",[34] pero *proéchein* se dice también del perro que se anticipa a la pista de la liebre, y aquí encontramos la misma ambigüedad: ¿quién persigue a quién? Se trata de arrastrar al persa fuera de Escitia (para, por medio de este ardid, obligar a los pueblos vecinos a entrar en la guerra) y luego, cumplida esta tarea, realizar una media vuelta y regresar a Escitia: Heródoto emplea *hupostréphein*, que se aplica a la liebre; perseguida por los perros,

[32] Heródoto, I, 73. El texto habla de *íle*, a la vez tropa y tropilla; un día que no han logrado cazar nada y Kuáxares se los reprocha seriamente, le sirven de comer uno de los niños que se está educando con ellos.

[33] Ibídem, IV, 120. Para el vocabulario cinegético, véase P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, París, Klincksieck, 1956, y Jenofonte, *L'art de la chasse*, traducción francesa y comentarios de A. Delebecque, París, Coll. des Universités de France.

[34] Heródoto, IV, 120.

ésta extiende bruscamente una oreja, lo que la hace perder el equilibrio, girar y tal vez escapar así de sus perseguidores.[35] Con esta conducta astuta de la liebre, que evoca los giros bruscos del zorro para alcanzar su presa (*epistréphein*), nos encontramos explícitamente en el campo semántico de la *mêtis*.[36] Los escitas, una presa rica en *mêtis*, tienen todo lo necesario para ser excelentes cazadores.

Hasta ahora se trataba de planes; en lo sucesivo se pasa a su ejecución (*tà bebouleuména*),[37] que los escitas realizarán punto por punto.[38] Primer punto: poner a buen recaudo a las mujeres, los niños y el ganado, a los que se envía hacia el norte (*elaúnein pròs Boréo*); el empleo de *elaúnein* (empujar delante de sí) para describir esta precaución parece indicar que el conjunto de este convoy es considerado una gran tropilla enviada a los confines seguros.[39] Vienen a continuación las operaciones propiamente dichas, en las que aparece, en el momento de su ejecución, el mismo vocabulario cinegético empleado en el momento de su elaboración. Cuando los persas, que no saben adónde ir, finalmente ven a los escitas, salen en su persecución, o más precisamente, "se lanzaron tras [sus] pasos" (*katà stíbon*),[40] sin duda como se sigue a la presa para no perderla, pero también, y quizá sobre todo, para no perderse ellos mismos.

Finalmente, en un último giro del relato, esta persecución a través del espacio escita –en la que el cazador, el perseguidor, jamás domina el juego, mientras que el perseguido siempre lo hace por ser el verdadero perseguidor– termina con una cacería grotesca.[41] En el momento preciso, cuando parece que Darío obtendrá lo que esperaba desde el comienzo, es decir, una batalla verdadera en la que los escitas se colocan en orden de combate frente al ejército persa como si estuvieran dispuestos a irse a las manos (*hos*), una liebre corre entre los dos antagonistas... Entonces, a medida que la liebre corre, los escitas rompen filas y, sin preocuparse en absoluto por los persas, se lanzan en su persecución (*diókein*): han encontrado una presa más entretenida; en efecto, más vale una liebre verdadera que una falsa, que tampoco es un verdadero cazador. Pero esa liebre que corre entre los dos ejércitos evoca a otra. En efecto, cuando el ejército de Jerjes cruza el Helesponto, aparece un portento que "permitía una fácil interpretación en el siguiente sentido: Jerjes iba a acaudillar contra Grecia una expedición con suma arrogancia y boato, pero regresaría a su punto de partida corriendo, para salvar la vida";[42]

[35] Jenofonte, *Cyn.*, V, 32.

[36] J.-P. Vernant y M. Detienne, *Les Ruses de l'intelligence, la* Mêtis *des Grecs*, París, 1975, p. 49.

[37] Heródoto, IV, 120, 121.

[38] Ibídem, IV, 122.

[39] El término empleado habitualmente para designar la acción de poner a resguardo (mujeres, niños) es *upektísthesthai* (VIII, 4, 41).

[40] Ibídem, IV, 122.

[41] Ibídem, IV, 134.

[42] Ibídem, VII, 57.

desde luego que Jerjes no le prestará la menor atención. Darío, por el contrario, comprende que ha sido una presa despreciable para los escitas y que, como la liebre, su única esperanza de escapar de sus perseguidores consiste en la fuga, y la fuga con astucia. Para los griegos, la liebre no es una presa difícil de acorralar ni particularmente gloriosa. Por ejemplo, cuando Adonis se entrega a la cacería, su amante Afrodita le asigna "liebres temerosas o gamos asustadizos, animales siempre propensos a huir del cazador",[43] jamás leones o jabalíes. De manera que para los escitas, hasta una liebre parecía una presa más interesante que Darío.

Autores posteriores a Heródoto han invocado otras razones para explicar esta ausencia de batallas entre los escitas y Darío. Así, según Ctesias,[44] Darío cruzó el Istro y avanzó durante quince días hacia el interior de Escitia; luego, los reyes intercambiaron arcos: siendo el arco escita más robusto (*epikratéstera*), Darío huyó, pero con tanta prisa que rompió el puente antes de que todo su ejército lo hubiese cruzado. Este tema del arco que no se puede tender está presente en la *Historia*, no en el norte sino en el sur, en el país de los macrobios: es el obsequio que el rey de los etíopes envía a Cambises que quiere atacarlo.[45] Así, Ctesias transfiere a los escitas aquello que Heródoto atribuye a los etíopes, como si los elementos que pertenecen a la figura de los pueblos de los confines fuesen fácilmente intercambiables; el arco puede viajar del extremo sur al extremo norte. Por otra parte, tanto Escitia como Etiopía son "espacios inaccesibles".[46]

Estrabón no atribuye la derrota de Darío al "invierno ruso" sino al "desierto de los getas",[47] una vasta planicie sin agua en la que Darío y su ejército, después de cruzar el Istro, estuvieron a punto de morir de sed. Darío era una suerte de prisionero, como si hubiera caído en la trampa de ese desierto; el texto dice *apolephteís*,[48] como un animal "caído en una trampa". Aquí reaparece la metáfora de la caza, pero esta vez sin un cazador al acecho.

Los "hoplitas" persas

En el momento de invadir Grecia, los persas representan una potencia formidable: los griegos lo han dicho y repetido, pero también han insistido en que, fun-

[43] M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, 1977, p. 87.

[44] F. Gr. Hist., 688 Ctesias F 13 (Jacoby).

[45] Heródoto, III, 21: "El rey de los etíopes aconseja al rey de los persas que ataque a los etíopes macrobios, con superioridad numérica, sólo cuando los persas puedan tensar con esta absoluta facilidad arcos tan grandes como éstos".

[46] Cf. más adelante, pp. 79-81.

[47] Estrabón, VII, 3, 14. La expresión *he tòn Géton eremía* evoca *he tòn Skúton eremía*.

[48] Ibídem. La misma palabra aparece en IV, 1, 12 para describir a Milón, prisionero del árbol que ha tratado de derribar y que ha quedado apresado en esa trampa como en una red.

damentalmente, los persas no sabían combatir. Cuando Aristágoras de Mileto va a Atenas para tratar de convencer a la Asamblea de que intervenga en Asia, subraya que será fácil vencer a los persas, que no utilizan la lanza *(dóru)* ni el escudo *(áspis)*.[49] "De hecho, su mayor desventaja –dice Heródoto–[50] residía en su equipo, que carecía de armas defensivas, pues combatían contra hoplitas cuando ellos iban armados a la ligera." En una frase tan concisa como sorprendente, los llama *ánoploi*, "sin armas"; sus armas no lo son verdaderamente, sólo lo son las del hoplita.[51] "Sin armas" quiere decir armados con arcos.[52] En efecto, los persas son arqueros, si no los arqueros por excelencia. A partir de *Los persas* de Esquilo, la oposición entre la lanza y el arco reaparece en muchas ocasiones. A esta inferioridad de armamentos (que fundamentalmente es una manera de decir que los persas son bárbaros: ser *ánoplos* es no ser un hoplita, es decir, un ciudadano) se agrega una falta de conocimiento.

Efectivamente, en su relato de la batalla de Platea, Heródoto señala: "Los persas, pues, no eran inferiores a los griegos ni en audacia ni en empuje, pero además de no contar con armas *(ánoploi)* defensivas carecían de destreza militar *(anepistémones)* y, en capacidad táctica *(sofíe)*, no podían compararse a sus adversarios".[53] Así, se lanzan al azar, en pequeños grupos, sobre los espartanos, que desde luego los masacran. No han comprendido la falange y son incapaces de *táxis*. Sin ese orden, por el cual cada uno combate en su puesto, "codo con codo",[54] ni la lanza ni el escudo son armas de verdad. "Sin armas", "inferiores en *sophía*", "incapaces de *táxis*", los persas no saben combatir.

Los persas enseñan a sus niños, de cinco a veinte años, "tres cosas: a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad".[55] Así como son arqueros, también son jinetes, y salvo en Maratón, la caballería persa cumplirá una función importante en las guerras médicas, su superioridad jamás será puesta en

[49] Ibídem, V, 97.
[50] Ibídem, IX, 63.
[51] Ibídem, IX, 62.
[52] La descripción del armamento de los persas aparece en ibídem, VII, 61: "Los persas en la cabeza llevaban unos gorros de fieltro flexible, llamados tiaras y en el cuerpo unas túnicas con vistosos colores, provistos de mangas, 'así como corazas' recubiertas de láminas de hierro que se asemejaban a las escamas de los peces; en las piernas llevaban *anaxurídes* [pantalones persas]; en lugar de escudos metálicos, unos de mimbre, bajo los cuales iban colgadas sus aljabas. También portaban unas lanzas cortas, grandes arcos y flechas de caña y, además, junto al muslo derecho, unos puñales que les pendían del cinturón". Sobre la oposición arquero/hoplita, véase Eurípides, Heracles, 163, 164 y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, 1972, p. 171. [trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002].
[53] Heródoto, IX, 62; VII, 211.
[54] Aristófanes, *Avispas*, 1081-1083.
[55] Heródoto, I, 136.

duda.[56] Pero Maratón es precisamente "una batalla de hoplitas en estado puro. La caballería, providencialmente ausente del bando persa, tampoco aparece en el ateniense. Los *hippeîs* de Atenas combaten a pie".[57]

Los persas, que no saben combatir, tampoco comprenden el choque de dos falanges: "Cuando se declaran entre sí la guerra –dice Mardónios–,[58] los contendientes buscan a toda costa el terreno más aprovechable y más despejado, y bajan a luchar allí, de manera que los vencedores acaban retirándose con elevadas pérdidas y, acerca de los vencidos, huelga que diga nada, pues, como es natural, resultan aniquilados". Heródoto señalaba con placer los contrasentidos de Mardónios, quien desconocía totalmente el aspecto de *agón* que se presenta en una batalla de hoplitas;[59] y todo aquello que lo convierte en un combate *ordenado*, lejos de esta carnicería evocada por él.

Por consiguiente, no cabe duda de que en Grecia los persas son bárbaros, es decir, los antihoplitas. Ahora bien, en Escitia, el ejército de Darío parecía casi griego: ¿cómo comprender esta extraña metamorfosis? Si la lógica del relato conduce a presentar a los escitas como una suerte de atenienses, los persas debían aparecer como guerreros bárbaros. Lo cual no sucede. Cuando Darío cruza el Bósforo, lleva consigo un ejército de siete mil soldados de infantería y caballería, sin contar la fuerza naval, precisa Heródoto.[60] Sin duda, los persas tienen una caballería, pero cada vez que ésta choca con la escita se lleva la peor parte, huye; y, detalle curioso, lo que hace huir a los jinetes escitas es la infantería persa, porque temen a la gente de a pie *(phobeómenoi tèn pezon)*.[61] He aquí, pues, unos jinetes natos obligados a recurrir a su infantería, cuya sola aparición hace dar media vuelta a los escitas.

Ahora bien, en la batalla de Platea, Heródoto advierte que los lacedemonios se retiran, apretándose contra las laderas del Citerón "por temor a la caballería" *(phobeómenoi tèn híppon)*;[62] la caballería persa, sin duda (si bien ésta comprende a muchos pueblos aparte de los persas). Por consiguiente, tenemos el jinete puro, por un lado; el infante puro, por el otro: el escita y el espartano. Frente al espartano, el persa es el jinete temible porque no obedece las mismas reglas, pero frente al escita generalmente debe recurrir al infante. Además, en el momento en que los persas huyen de Escitia, Heródoto recuerda que "el grueso del ejérci-

[56] A. E. Wardman, "Tactics and the tradition of the Persian war", *Historia*, 1959, pp. 49-60.

[57] P. Vidal-Naquet, "La tradition de l'hoplite athénien", en: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 169.

[58] Heródoto, VII, 9.

[59] M. Detienne, "La phalange", en: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 123.

[60] Heródoto IV, 87.

[61] Ibídem, IV, 128.

[62] Ibídem, IX, 56.

to persa estaba integrado por infantería";[63] y si, presa lamentable, logran escapar de los cazadores, se debe en parte a que éstos los persiguen a caballo: por consiguiente, la oposición jinete-infante juega a su favor (aunque Heródoto no precisa exactamente cómo).

Poco jinetes en Escitia, los persas no son en absoluto arqueros; ahora bien, el tiro con arco, lo mismo que el caballo, constituye la base de la educación persa. Si en Grecia los arqueros y jinetes son los persas, en Escitia son los escitas.[64] ¿Por qué se produce ese cambio al pasar de un espacio a otro?

¿Por qué los persas pierden ese papel de antihoplitas para convertirse en cuasi-hoplitas? En efecto, ¿qué quiere Darío cuando cruza el Istro? Penetrar en Escitia y obligar a sus adversarios a dar batalla: una batalla campal *(ithumachíe)*, a campo abierto, según las reglas del combate entre hoplitas. Darío expresa claramente esta estrategia cuando envía a un jinete con este mensaje para el rey de los escitas: "¡Maldito! ¿Por qué huyes sin cesar, cuando está en tu mano decidirte por una de las dos opciones que te voy a indicar? Mira, si en tu fuero interno te crees capaz de enfrentarte a mi poderío, detente, pon fin a tu táctica esquiva y pelea. En cambio, si reconoces tu inferioridad, en ese caso, pon también fin a tus correrías, ofrece a tu dueño, a título de presentes, la tierra y el agua, y entra en conversaciones conmigo".[65] Una de dos, no hay tercer camino: yo penetro en tu territorio, tú libras combate para defenderte y resultas vencido, yo soy el señor de tu territorio; si no libras combate, significa que tú reconoces tu inferioridad y por lo tanto soy de todas maneras el amo de tu territorio: reconócelo, entrega la tierra y el agua, negociemos. Darío se atiene a la "estrategia tradicional", según Garlan,[66] la estrategia griega, claro está: "Cuando los enemigos cruzan la frontera de una ciudad griega, lo que deben hacer en primer término, normalmente, es enfrentar una salida en masa de los ciudadanos y afirmar su superioridad en un combate a campo raso".[67] Dicho de otra manera, Darío "ve" a Escitia como si se tratara de una ciudad griega que él, igualmente griego, ataca; no comprende en absoluto la manera de actuar de los escitas, toma por un vagabundeo *(pláne)* lo que en realidad es una carrera segura de sí misma; por fuga *(pheúgein)*, y por lo tanto cobardía, lo que es *hupopheúgein*, es decir, acción de huir furtivamente para escapar del perro, una manera astuta de combatir. Para obli-

[63] Ibídem, IV, 136.

[64] Ibídem, VII, 64, describe el armamento de los sacas, que en esa época son en el "gran ejército" de Jerjes unos jinetes y arqueros entre otros: "Los sacas –un pueblo escita– sólo llevaban en la cabeza unos turbantes rígidos que terminaban en punta, iban vestidos con *anaxúrides* y portaban unos arcos típicos de su país, puñales y, además, unas hachas (unas sagaris)".

[65] Ibídem, IV, 126.

[66] Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, París, 1974, pp. 20-44.

[67] Ibídem, p. 27.

gar al adversario a combatir, el invasor puede entregarse al saqueo del terreno;[68] pero en este caso, Darío estaría en desventaja porque los mismos escitas tomaron la iniciativa del "saqueo" al cegar los pozos y las fuentes, devastar los pastizales que producía la tierra y poner sus manadas a buen recaudo.[69] El Rey sólo encuentra una conducta "normal" cuando penetra en la tierra de los budinos: al llegar a su ciudad de madera, para entonces abandonada, la entrega totalmente a las llamas.[70] También podría adaptar la estrategia tradicional mediante el recurso al *epiteichismós*, es decir, "montar un punto de apoyo ocupado de manera permanente por una guarnición"[71] pero, nuevamente, eso no es posible porque los escitas están siempre en movimiento: asimismo, cuando construye grandes fortificaciones en las riberas del río Oaro, los escitas, presa astuta, escapan a esa red insignificante, que no detiene sino el viento de los desiertos.[72]

Por tratarse de un estratega "tradicional", no es casual que Darío no comprenda en absoluto los presentes que le envía Idánthursos: un ratón, una rana, un pájaro y cinco flechas. En efecto, para él, esos obsequios no pueden ser sino equivalentes simbólicos de la tierra y el agua: si Idánthursos le envía presentes es porque reconoce su inferioridad,[73] caso contrario, presentaría batalla: una de dos. Pero es precisamente al mostrar a Darío bajo los rasgos de un estratega "tradicional" que Heródoto puede poner de manifiesto la alteridad de la estrategia escita: había que vestir a Darío de hoplita para que los arqueros escitas pudieran galopar. Garlan evoca este texto de Heródoto en una serie de párrafos bajo el título, "Acerca de algunas excepciones que confirman la regla" (de la estrategia tradicional), y concluye: "La sorpresa y el interés manifestados por Heródoto con respecto a la estrategia de los adversarios de Darío constituyen una prueba notable de la usanza por los contemporáneos de Pericles de una estrategia opuesta que subordinaba la supervivencia de una comunidad a la protección de su territorio".[74]

Es posible, pero yo destacaría ante todo la aparente incapacidad del relato herodotiano de poner en ejecución un modelo que comprende tres elementos: griegos, persas y escitas. Cuando enfrentan a los griegos, los persas son, efectiva-

[68] Garlan, ob. cit., pp. 22 y ss.

[69] Heródoto, IV, 120; sobre la puesta a resguardo como práctica corriente en la época clásica y helenística, véase Ducrey, *Le Traitement des prisonniers de guerre*, París, 1968, p. 90, n. 4; hay un ejemplo de estas incursiones en la manera como Aluátes hace la guerra en Mileto (Heródoto, I, 17).

[70] Ibídem, IV, 123.

[71] Garlan, ob. cit., p. 33.

[72] Heródoto, IV, 124.

[73] Ibídem, IV, 131-132. Hay otra versión de estos presentes en *Ferécides*, *F. Gr. Hist.* 3 F 174 (Jacoby), con una rana, un pájaro, una flecha y un arado.

[74] Garlan, ob. cit., p. 29.

mente, "persas", es decir, gente que no sabe combatir, antihoplitas; pero frente a los escitas, no piensan sino en una batalla campal, disputando el dominio del territorio, y aparecen como (cuasi) hoplitas, es decir, "griegos". Por consiguiente, desde el punto de vista estratégico, el relato comprende dos elementos: griegos/persas en Grecia, escitas/persas, o sea "griegos", en Escitia. Griegos y antihoplitas por un lado; escitas y (cuasi) hoplitas por el otro. Si en Escitia los persas se vuelven "griegos", cabría pensar que, por permutación de funciones, los escitas aparecen como persas, es decir, antihoplitas. En realidad, precisamente ellos son los arqueros y jinetes, por consiguiente, los más alejados del combate hoplita. No obstante, en ningún momento Heródoto destaca o siquiera permite suponer que no saben combatir; por el contrario, se califica su estrategia como el invento más inteligente (*sophótata*); además, no pueden aparecer como antihoplitas porque son ellos quienes tienen finalmente la ventaja y obligan al persa a batirse en retirada.

Combatir sin batalla

Ni cuasi-hoplitas ni antihoplitas, al fin y al cabo, ¿qué son esos combatientes escitas? Esta pregunta hace al meollo de su estrategia: no librar batallas sino huir, retirarse, esconderse. Frente a la invasión de Jerjes, cuando los atenienses consultan a la Pitia, ésta declara a los *théores* (videntes) consternados: "¡Desdichados! ¿Por qué permanecéis inactivos? ¡Huye al fin del mundo (*es éschata gaíes*) y abandona tus casas y de tu circular ciudad los eminentes baluartes!".[75] Al volver a consultarla como suplicantes, con la esperanza de obtener una respuesta menos catastrófica, ella les dice muy claramente que no deben permanecer (*ménein*) a la espera del choque del ejército persa –como el hoplita aguarda el choque de la falange enemiga–, sino, por el contrario, retirarse y volver la espalda,[76] al menos por el momento. Es decir, la Pitia aconseja a los atenienses que adopten una estrategia "escita": abandonar la ciudad y el territorio sin presentar un frente de batalla. En su segunda respuesta, agrega que sólo una muralla de madera será *apórthetos*[77] (no destrozada, indestructible). Se conocen las interpretaciones del oráculo: algunos piensan que se trata de la Acrópolis, antiguamente rodeada por una empalizada;[78] por lo tanto, exhortan a abandonar el territorio y la ciudad baja, a

[75] Heródoto, VII, 140.

[76] Ibídem, VII, 141.

[77] Poder calificar su territorio de *apórthetos* era la mayor gloria de una ciudad; véase Garlan, ob. cit., p. 20.

[78] Heródoto, VII, 142.

la vez que a defender la ciudad alta; otros, en particular Temístocles, insisten en que se trata de naves y de librar un combate naval; en tal caso, se abandona el territorio y la ciudad, el casco urbano se traslada a las naves, éstas se convierten realmente en la ciudad.[79] Así, en relación con el combate hoplita, cuya esencia es la de permanecer *(ménein)*, el combate naval "preconizado" por la Pitia y la guerrilla practicada por los escitas ocupan la misma posición. Ambas comienzan por la fuga: la muralla de madera es *apórthetos*, tal como los escitas son *áporoi*.

Darío aplica una estrategia "tradicional". ¿Es esclarecedora la comparación entre la estrategia escita y la pericleana durante la guerra del Peloponeso? ¿Es una manera de aprehender la alteridad de la conducta de los escitas? La estrategia de Pericles consiste en esto: no librar batalla campal, abandonar el territorio, defender la ciudad, atrincherarse en la flota.[80] Pericles dice que los atenienses deben ser en lo posible isleños porque de esa manera "serían más inexpugnables".[81] Por lo tanto, se trata siempre de escapar, de ser *áporos*. Pero es evidente que la defensa de la ciudad no tiene sentido para los escitas: uno abandona el territorio para defender la ciudad, pero cuando se carece de ciudad, el concepto mismo de territorio no tiene sentido. Sin ciudad, ¿acaso los escitas no carecen también de territorio? Para ellos, la tierra sólo existe para ser recorrida.

Al huir, los escitas asestan golpes a los persas cada vez que se presenta la ocasión: por ejemplo, operaciones rápidas a caballo cuando el enemigo está comiendo.[82] Con estas acciones comando los escitas "anticipan" a los peltastas del siglo IV. El *Laques* de Platón, en el que se plantea, como aspecto secundario, el problema de las nuevas formas de guerra, menciona la estrategia escita. ¿Qué es el valor?, pregunta Sócrates a Laques, militar de carrera. Es valiente, responde éste, "el hombre que guarda su puesto en una batalla, que no huye, que rechaza al enemigo".[83] Por lo tanto, se basa en "una concepción enteramente socializada del valor militar que rechaza toda *téchne*".[84] Para hacer pedazos su definición, Sócrates le pregunta en primer término si es posible ser valiente al darse a la fuga. Al advertir su confusión, le da inmediatamente un ejemplo: "Sí, huyendo como los escitas, por ejemplo, que combaten menos huyendo (*pheúgontes*) que atacando (*diókontes*); y como Homero lo dice, en cierto pasaje, de los caballos de Eneas, que se dirigían a uno y otro lado, hábiles en huir y atacar. ¡Ah! ¿No supone en Eneas mismo, esta ciencia de apelar a la fuga con intención, puesto que

[79] Ibídem, VIII, 61: es el sentido de la respuesta de Temístocles al corintio Adeímantos, quien le reprocha ser un individuo *ápolis*.

[80] Garlan, ob. cit., pp. 44-65.

[81] Tucídides, I, 143.

[82] Heródoto IV, 128.

[83] Platón, *Laques*, 191 *a-b* [trad. cast.: *Diálogos*, México, Universidad Nacional de México, 1922].

[84] P. Vidal-Naquet, "La tradition de l'hoplite athénien", en: *Problèmes de la guerre*, ob. cit., p. 174.

le llama 'sabio en huir'? (*méstora phóboio*)". Responde Laques: "Eso es muy bueno, Sócrates, porque Homero habla de los carros de guerra en este pasaje; en cuanto a lo que dices de los escitas, se trata de tropas de caballería (*tò hippikón*) que se baten de esa manera, pero nuestra infantería griega (*tò hoplitikón*) combate como yo digo". Por consiguiente, la objeción socrática no apunta a la definición del valor ya que ni el arma ni el soldado son griegos. A continuación, Sócrates evoca la retirada táctica de los lacedemonios en Platea, de quienes es difícil sostener que no son griegos. Así, a los escitas se los conoce como gente que huye y persigue a la vez, como "maquinadores de fugas": ¿acaso combaten como lo hacían los héroes homéricos, a quienes el carro permitía desplazamientos veloces? La comparación con Eneas puede insinuarlo, pero lo que explica su conducta, según Laques, es el hecho de que son jinetes: en efecto, la alteridad de su estrategia se inscribe en la distancia que separa *tò hippikón* de *tò hoplitikón*.

Otra de las maneras indirectas de aprehender la alteridad de la estrategia escita es la que nos sugiere Focio. Este autor dice que "los elios llamaban a los efebos *escitas* y a los espartanos *sideúnas*".[85] Según Liddell-Scott, *sideúnes* se refiere a un varón de quince o dieciséis años. Por consiguiente, estos dos calificativos no corresponden a las mismas categorías: en un caso el epíteto evoca a una tribu lejana; en el otro designa un sector por edad. ¿A qué se debe esta designación de *escitas*? Pelikidis piensa que "los efebos de Élide, que al igual que los atenienses servían en la defensa del país, estaban vestidos y armados a la manera de los escitas", lo cual "explica su nombre".[86] Esta conjetura de Pelikidis se apoya en la autoridad de Plassart, cuyo trabajo sobre los arqueros de Atenas[87] intenta demostrar que los arqueros a pie y a caballo anteriores al 476 son, en realidad, atenienses vestidos como escitas y cumplen la función de *hȳpéretai*, auxiliares u ordenanzas.

> La Atenas del siglo V poseía un cuerpo de policía que, creado hacia el 476, duró menos de un siglo y estaba constituido por arqueros escitas adquiridos por la ciudad. Por otra parte, desde las guerras médicas existía un cuerpo de arqueros militares. Previamente no existían en Atenas cuerpos de arqueros organizados de manera regular: pero el arco, empleado en el Ática para la guerra desde tiempos muy antiguos, era el arma de un cierto número de auxiliares atenienses que servían como ordenanzas de los hoplitas, montados o no, muchos de los cuales, sin duda a imitación de los jonios, usaban la vestimenta escita.[88]

[85] Focio, *Lexikon*, *s.v. sunéphebos: toùs dè efébous Eleîoi mèn Skúthas kaloûsin, Spartiâ tai dè sìdeunas*.
[86] C. Pelikidis, *Histoire de l'éphébie attique*, París, 1962, p. 42.
[87] A. Plassart, "Les archers d'Athènes", en: *Revue des études grecques*, XXVI, 1913, pp. 151-213.
[88] Ibídem, pp. 212-213.

Si se trata de atenienses, ¿a qué se debe la vestimenta escita? En este punto, la demostración de Plassart es sin duda la menos convincente; en efecto, a la "imitación de los jonios" añade la moda: "Algunos hijos de grandes familias tuvieron un día la fantasía de adoptar la vestimenta brillante y el armamento de los *hippotoxótes* (arquero a caballo) escitas, y probablemente por razones de moda, parece que este equipamiento se generalizó".[89]

Evidentemente, sería mucho más satisfactorio poder demostrar que esos jóvenes (Plassart observa en varias ocasiones su juventud) son efebos y la vestimenta escita es una suerte de uniforme de la efebía. Pero nada autoriza (hasta el presente) esa conclusión: para intentarla, sería necesario por lo menos volver a examinar el conjunto de las representaciones figurativas,[90] y no es ése el propósito de este trabajo.[91] Si, de creerle a Focio, los efebos de Elea son *escitas*; si en Atenas hay o hubo jóvenes (¿efebos?) vestidos como escitas, entonces se plantea el problema de saber si los escitas de Heródoto aparecen de alguna manera como efebos. Quiero decir, ¿puede haber una representación de la efebía, por mínima que sea, en el texto mismo de Heródoto, donde serviría como forma de aprehender y medir la alteridad de su conducta y, sobre todo, de su estrategia? En todo caso, es necesario ejercer la mayor prudencia, porque no sabemos nada acerca de la efebía del siglo V.

Los escitas reclaman para sí la juventud: "su pueblo es de todos los del mundo el más reciente" (*neótaton*).[92] Ahora bien, como se sabe, entre los *neótatoi* y los efebos existen semejanzas, incluso una equivalencia.[93] Sin embargo, no sacaría de allí la conclusión de que los escitas son un pueblo efebo... Llamar *escitas* a los efebos de Elea puede ser una manera de designar la zona de actividades de éstos: el efebo es el "huésped de los fortines de la frontera",[94] el *perípolos*, el que da vueltas alrededor de la ciudad y recorre las *eschatiá*, así como el escita es el huésped siempre errante de los confines de la Tierra.

Por último, los escitas pelean como cazadores; para ellos el combate es una cacería cautelosa, llena de golpes veloces: ataques en el momento en que los persas recogen víveres, asaltos nocturnos.[95] Ahora bien, la artimaña, la embos-

[89] Ibídem, p. 175.

[90] Trabajo emprendido por F. Lissarague.

[91] En el mismo sentido, se encuentra en el léxico de Hesiquio: *Skúthrax: meîrax, éphebos*. *Meîrax* significa joven mujer o niña (por ejemplo, Aristófanes, *Las Tesmoforiantes*, 410; *Las Asambleístas*, 611; *Pluto*, 1071-1079). Más adelante, dice Liddell-Scott, también significará joven varón.

[92] Heródoto, IV, 3.

[93] Pelikidis, ob. cit., pp. 47-49.

[94] P. Vidal-Naquet, "Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie", en: *Mythe et tragédie*, París, 1972, p. 161.

[95] Heródoto, IV, 128.

cada, el combate nocturno son otros tantos rasgos de la conducta del efebo, quien es a la vez un "prehoplita" y un "antihoplita".[96] Frente a los persas, que en Escitia aparecen "equipados" prácticamente como hoplitas, los escitas son en cierto modo "antihoplitas", pero no en el sentido que lo son los persas en Grecia, vistos como antihoplitas sobre todo porque no saben combatir. Por lo tanto, unos serían "antihoplitas" porque combaten con astucia, los otros porque "no saben" combatir.

Estos son indicios, nada más; sin embargo, permiten dar un barniz de verosimilitud a la táctica desplegada por los escitas frente a Darío. En efecto, si el saber compartido puede asociar (en la medida que fuese) las palabras escita y efebo, la figura del efebo y la del escita, esta comparación, siquiera implícita, no puede dejar de repercutir sobre la representación de su manera de combatir. De manera muy esquemática (evidentemente, ni Heródoto ni sus oyentes lo formulaban así, si es que lo hacían), hay aquí una suerte de matriz de inteligibilidad: combaten siempre como lo harían los efebos. Combatir como efebos: el destinatario comprende el significado de la frase (al menos, cabe admitirlo); pero combatir *siempre* como efebos es una contradicción en los términos, porque, como bien se sabe, la efebía es un estadio transitorio. Nuevamente, podría ser un recurso del relato para aprehender su conducta a la vez que destaca su lejanía; en una palabra, poner de manifiesto su alteridad.

Su opción estratégica, que extrañamente se resume en hacer la guerra, y sólo eso, pero sin dar batalla, se justifica desde el punto de vista narrativo por la negativa de los reyes, sus vecinos, a luchar junto con ellos. Acabamos de ver cómo semejante estrategia puede ser explicada, implícita o indirectamente, mediante comparaciones con las directivas de la Pitia a los atenienses, con la estrategia pericleana, con las preguntas del *Laques* y con la efebía; pero lo que explica fundamentalmente esta estrategia es su nomadismo. A propósito de Darío, estratega "tradicional", responde Idánthursos el nómada: "Además, en la actualidad no estoy haciendo algo distinto de lo que de ordinario solía hacer en tiempos de paz. Y también voy a explicarte por qué razón no te presento batalla sin pérdida de tiempo: nosotros no tenemos ciudades ni tierras cultivadas que podrían inducirnos, por temor a que fueran tomadas o devastadas, a trabar de inmediato combate con vosotros...".[97] Conclusión: la estrategia "tradicional", sea la que recurre a las incursiones temporarias o el *epiteichismós*, no tiene interés para mí.

[96] P. Vidal-Naquet, "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athènienne", en: *Annales* E.S.C., núm. 5, 1968, pp. 947-964.

[97] Heródoto, IV, 127. Pero sería distinto si los persas encontraran las tumbas de los reyes que son el verdadero *omphalós* de Escitia.

He aquí por qué Darío es absurdo cuando reclama la tierra y el agua: mi tierra es la que recorro, mi agua es la de los pozos donde me detengo a beber. Idánthursos responde con soberbia: "Por eso a ti, en lugar –(a cambio, a la manera)– *(antì dóron)* de ofrecerte la tierra y el agua, te enviaré los presentes que de verdad mereces recibir".[98] Y poco después le envía un ratón, una rana, un pájaro y cinco flechas. Darío, siempre presa de su lógica de una de dos, evidentemente no comprende ese juego de palabras con *antí*; para él, esos presentes no pueden ser otra cosa que metáforas de la tierra y el agua, es decir, una manera simbólica de expresar sumisión: "Basaba su interpretación en el hecho de que el ratón vive en la tierra y se alimenta de los mismos productos que el hombre, que la rana vive en el agua, que el pájaro se parece extraordinariamente al caballo y en que entregaban las flechas en representación de sus armas". Pero para adecuar esas metáforas a sus deseos, debe destruirlas. Sólo Gobrúas, su suegro, comprende que esos presentes no tienen nada de metafórico y significan, por el contrario: "Persas, si no os convertís en pájaros para remontaros al cielo, o en ratones para esconderos bajo la tierra, o en ranas para zambulliros en las charcas, no regresaréis a vuestra patria pues seréis atravesados por estos dardos".[99] Dicho de otra manera, puesto que sois hombres, no teneis la menor posibilidad de escapar; no hay *póros* para vosotros.

Heródoto mismo, hablando en primera persona, saca explícitamente las consecuencias estratégicas del género de vida nómada y presenta una suerte de teoría de la guerra nómada. "Que nosotros sepamos, la nación escita ha resuelto uno de los problemas capitales que se plantean al hombre con un acierto superior al del resto del mundo; sin embargo, no admiro sus otras costumbres. El problema capital que, como digo, han resuelto, estriba en que nadie que marche contra ellos puede escapar sin quebranto; y en que, si no desean ser descubiertos, nadie consigue sorprenderlos." He aquí la explicación, en toda su envergadura estratégica, de la negativa a presentar batalla. Luego prosigue: "Efectivamente, dado que esas gentes no tienen construidas ciudades ni recintos amurallados (sino que, con su casa a cuestas, todos son arqueros a caballo), que no viven de la labranza, sino del ganado y que tienen sus viviendas en carros, ¿cómo no habían de ser semejantes individuos a la vez invencibles e inaccesibles?".[100]

Tal es, pues, el verdadero fundamento de la estrategia escita. Las imposiciones narrativas tienden a hacer de los escitas: atenienses, y el discurso de los delegados escitas en la asamblea de los reyes no está alejado del de los atenienses o

[98] Ibídem, IV, 127.
[99] Ibídem, IV, 132.
[100] Ibídem, IV, 46. Tucídides (II, 97, 6) vuelve sobre este juicio acerca de la superioridad militar escita, pero sin relacionarla con la estrategia.

del de los "griegos animados por los mejores sentimientos"; pero, jugando en la dirección contraria, las "imposiciones de la etnología" hacen de ellos nómadas. El relato herodotiano sustenta simultáneamente las dos proposiciones: los escitas son "atenienses" y, al mismo tiempo, sus antípodas por ser nómadas. Idánthursos no es Temístocles, unos viven en *pólis* mientras que los otros la ignoran: tal es la distancia infranqueable que los separa. En efecto, los escitas son *apóleis* por naturaleza.[101] Por el contrario, Atenas puede ser conquistada y el Ática ocupada, dice Temístocles contra el corintio Adeímantos, quien no es un individuo *ápolis*. Atenas en tanto *pólis* existe siempre, y ahí están sus naves.

Cuando Jerjes decide emprender su gran expedición, Artábanos, su tío y *mnémon* de la dinastía, le recuerda su consejo a Darío de no iniciar una campaña contra los escitas, "un pueblo que no posee una sola ciudad en todo su territorio".[102] Más adelante, en Abidos, cuando Jerjes revista su ejército, los dos hombres vuelven a discutir y Artábanos repite los motivos de temor que Jerjes se empeña en disipar al destacar sobre todo que "nos dirigimos contra labradores y no contra nómadas".[103] En el contexto inmediato, esta frase significa que no tendremos problemas de abastecimiento, el país proveerá, pero también significa lo siguiente: aquellos a quienes atacamos son hombres para los cuales el concepto de territorio tiene un sentido, hombres a los que se puede dominar, hombres con los cuales se puede combatir en batalla campal. Decididamente, Idánthursos no es Temístocles, ¡pero Temístocles es por lo menos tan astuto como Idánthursos!

Póros y *aporía: historia de un extravío*

Pasar de un espacio a otro es franquear una ribera, un río o un brazo del mar, un desierto. En un relato, la acción que expresa dramáticamente ese espacio es la construcción de un puente. Por consiguiente, el operador del paso es el puente, pero es un "operador difícil o peligroso"[104] en la medida en que comunica dos espacios, establece un *póros* entre dos espacios sin un borde común. En la *Historia*, todo traslado por intermedio de un puente se puede interpretar como una transgresión. Cuando Darío comunica su proyecto por primera vez a la reina Atosa, dice que tiene resuelto "tender un puente desde este continente hasta el

[101] Sobre la *ápolis*, véase, por ejemplo, Aristóteles, *Política*, I, 1, 9-10 [trad. cast.: *Política*, trad. de Manuel Briceño Jáuregui, Bogotá, 1989].

[102] Heródoto, VII, 10.

[103] Ibídem, VII, 50.

[104] M. Serres, *La Distribution*, París, 1977, p. 200.

continente vecino para entrar en campaña contra los escitas".[105] Es Mandroklées de Samos quien recibe el encargo de unir las dos riberas del Helesponto por medio de un puente de barcos:[106] por allí, Darío y su ejército cruzan de Asia a Europa, pero para llegar hasta los escitas todavía deben cambiar de espacio y cruzar el Istro; entonces son los jonios los encargados de echar el segundo puente sobre el río.[107] Hecha la cosa y cruzado el Istro, Darío ordena destruir el puente, pero un hombre de Mitilene, Kóes, sugiere dejarlo en pie y declara: "Dado que vas a entrar en campaña contra una tierra en la que no se verán campos cultivados ni ciudades habitadas, permite, en consecuencia, que este puente permanezca donde está y deja a su cuidado a los mismos que lo construyeron".[108] El argumento puede parecer curioso: ¿qué relación hay entre el nomadismo y la conservación del puente? Desde luego, en el relato, esta intervención anuncia lo que sucederá, porque Kóes prosigue: "Contaremos con una vía de regreso [...]. Desde luego, en ningún momento he abrigado el temor de que en una batalla campal lleguemos a ser vencidos por los escitas, sino más bien que no podamos encontrarlos *(eureîn)*"; justamente, porque no tienen ciudad ni agricultura. Dicho de otra manera, y en esto radica el interés del episodio, no es seguro que el puente sobre el Istro sea un verdadero *póros*, o mejor dicho, es de temer que sea un falso *póros* y permanezca entera la aporía de los escitas. Por el contrario, cuando Creso cruza el Halis, encuentra a los persas; cuando Ciro cruza el Araxes, encuentra a los masagetas; cuando Jerjes cruza el Helesponto, encuentra a los griegos. El mismo Darío, franqueado el Bósforo, vence a los tracios, pero el solo cruce del Istro no le da acceso a los escitas; cree que ese puente es un *póros*, cuando en realidad no lo es.

El espacio escita es un espacio del otro, al cual no se accede sólo por medio de un puente; tal es el sentido tanto de las palabras de Kóes como del razonamiento de Artábanos, quien esgrime la "aporía" de los escitas[109] frente a su hermano Darío y, más adelante, frente a su sobrino Jerjes, resuelto nuevamente a pasar a Europa.[110] Es, en fin, el sentido que le da Heródoto en su esbozo de una teoría de la guerra nómada: es imposible combatir (son *ámachoi*) con gente que carece de ciudades, murallas y labranza porque son inaccesibles *(áporoi)*: ningún *póros* conduce a ellos,[111] Escitia es un espacio del otro y el nomadismo es la cifra de su alteridad.

[105] Heródoto, III, 134.
[106] Ibídem, IV, 87-88.
[107] Ibídem, IV, 89. Adviértase que, la mayoría de las veces, el genio es griego.
[108] Ibídem, IV, 97.
[109] Ibídem, IV, 83.
[110] Ibídem, VII, 10.
[111] Ibídem, IX, 46.

Espacio del otro, Escitia es a la vez otro espacio y el Istro marca una separación entre el aquí y el allá, como lo comprobarán los persas. En efecto, apenas cruzan el puente ingresan en un espacio diferente cuya organización no advierten en absoluto: un mundo extraño en el cual no existen para ellos direcciones ni puntos de referencia seguros. Cuando ven a los escitas, lo único que pueden hacer es "seguirles el rastro" *(stíbon)* y, si lo pierden, detenerse. Por consiguiente, son los escitas, si quieren y sólo si quieren, quienes se hacen *póros* hacia sí mismos, pero obligando a los persas a convertirse en perros de cacería. Además, mientras los persigue, Darío es incapaz de determinar el rumbo de la marcha. De acuerdo con su plan, los escitas marchan "en línea recta", pero cuando quiere hacerles llegar un mensaje, Darío reprocha al rey Idánthursos sus "vagabundeos" *(pláne)*.[112] Para los que no conocen las rutas, es como si no existiera ruta alguna, mientras que para los escitas, que conocen su espacio, existen no sólo rutas sino también atajos,[113] toda una red de vías de comunicación. Cuando los persas, convencidos finalmente de esta aporía, deciden emprender la retirada, son incapaces de orientarse y se ven obligados a seguir su propio rastro, la pista *(stíbon)* que ellos mismos dejaron al llegar.

Es en ese punto del relato que, por inversión, el puente se vuelve finalmente *póros*;[114] no un camino para acceder a los escitas sino para escapar de ellos; sin él, Darío no hubiera encontrado la salida, porque el escita es un espacio del cual jamás se regresa. Es lo que dice explícitamente Heródoto, teórico del nomadismo (en el capítulo 46, citado anteriormente): "El problema capital que, como digo, han resuelto, estriba en que nadie que marche *contra ellos puede escapar (apophugeîn)* sin quebranto; y en que, si no desean ser descubiertos nadie consigue sorprenderlos". Éste es el significado de los presentes enviados por Idánthursos a Darío.[115] Esos obsequios son enviados en el momento en que Darío, cansado de la interminable y vana persecución, no sabe qué hacer, está "en plena aporía" *(en aporíesi eícheto)*, y aparecen como respuesta a esta aporía. El heraldo escita los entrega sin comentar una palabra, incluso cuando lo apremian pa-

[112] Ibídem, IV, 120, 122, 135. En el vocabulario de la caza, se emplea *pláne* para indicar que los caminos de la liebre no son rectos sino entrelazados; la palabra designa asimismo el extravío del perro; finalmente, parece que *pláne* también está asociado con la idea de una trayectoria circular.

[113] Ibídem, IV, 136. Jenofonte, *Cyn.*, V, 17: las liebres reconocen los "atajos del camino" *(súntoma tês hodoû)*.

[114] Heródoto, IV, 140, VII, 10, donde se designa expresamente el puente como *póros*.

[115] Ibídem, IV, 127. "Por eso a ti, dice Idánthursos, en lugar *(antí)* de ofrecerte la tierra y el agua te enviaré los presentes que de verdad mereces recibir. Y en respuesta a tu afirmación de que eres mi señor, te aseguro que te vas a arrepentir". El discurso de Idánthursos termina con las palabras, "Ésta es la exclamación habitual de los escitas" *(he apò Skuthéon rhêsis)*, que es una expresión proverbial (véase Leutsch, Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, p. 250, t. I), que Heródoto incluye en su relato.

ra que explique el sentido *(nóon)* de esos objetos. Gobrúas sí los interpreta correctamente: entregados a Darío en plena aporía, le dicen precisamente que no hay *póros* para él.[116]

Sin embargo, logrará escapar. Primero porque los escitas, lanzados en su persecución, no le darán alcance. Para explicar este hecho sorprendente, el relato operará por inversión: la opacidad del espacio escita jugará en lo sucesivo a favor de Darío, mientras que la familiaridad con su propio espacio frustrará a los escitas. Buscarán a Darío donde no se encuentra; mientras él vuelve penosamente sobre sus propios pasos, ellos toman la ruta más corta: así, llegan al puente mucho antes que él.[117] Al desandar el camino, lo buscan donde podría encontrar forraje y agua, pero él será incapaz de descubrir semejante itinerario. En segundo lugar, el puente que al principio de la expedición era un falso *póros* se convierte en un *póros* verdadero en el momento en que se finge destruirlo. Y puesto que los jonios sólo han fingido destruirlo, puede cumplir su función de salida del territorio escita.[118] Así, el juego entre *póros* y aporía es una manera de designar la frontera: no basta echar un puente sobre el Istro para alcanzar a los escitas, desde el momento que habitan otro espacio.

[116] Otro ejemplo de espacio del cual no hay retorno es el espacio libio: aquellos que van allá, lo hacen a pesar suyo (IV, 179) y quienes quieren acceder a él se pierden en el desierto, como le sucedió al ejército de Cambises (III, 26).

[117] Heródoto IV, 136.

[118] Ibídem, IV, 139.

3. Frontera y alteridad

El problema de la alteridad plantea el de la frontera: ¿por dónde pasa la cesura entre el mismo y el otro? Los escitas son nómadas; espacialmente, Escitia es un espacio del otro en la medida en que es un lugar "inaccesible". Tal como descubre Darío, no basta echar un puente sobre el Istro para penetrar realmente en Escitia: se agota en una cacería frustrante de la que sale vencido sin haber visto jamás a sus adversarios. Pero esta alteridad, es decir, esta ausencia aparente de una frontera fija, es inseparable del relato de la guerra: no es posible aprehenderla independientemente de los actores de la narración. En un sentido, el Istro es una frontera real (los escitas no intentan cruzarlo y cuando Darío lo hace durante su fuga está salvado), pero en otro sentido no lo es (no da "acceso" a los escitas, cuya *aporía* permanece íntegra). Por consiguiente, desde el punto de vista meramente espacial, la frontera admite diversas lecturas.

Otros dos episodios del *lógos* escita permiten plantear el problema de la frontera, ya no geográfica sino cultural: primero, las desventuras de Anacarsis y Skúles, escitas de gran alcurnia; segundo, la historia de Sálmoxis, personaje cuya identidad es incierta. Cada uno de estos textos ofrece una manera distinta de abordar la frontera: Anacarsis y Skúles padecen las consecuencias de "olvidar" la frontera entre los griegos y los escitas; por el contrario, en el episodio de Sálmoxis, los griegos del Ponto hacen todo lo posible para que nadie pueda "olvidar" la distancia que los separa de los getas.[1]

El problema de la frontera cultural conduce al de la demarcación del espacio divino: ¿es sensible el mundo de los dioses a las fronteras geográficas y humanas? Además, estos textos presentan el narrador de la obra: en la historia de Ana-

[1] Incluso si, para Heródoto, Sálmoxis es geta y no escita, y si los getas son tracios, me parece legítimo tomar en conjunto los capítulos dedicados a Anacarsis y Skúles y los correspondientes a Sálmoxis. Ante todo, la historia de Sálmoxis no sólo forma parte del *lógos* escita, sino que está incluida en el relato de la expedición de Darío contra los escitas; una vez cruzado el Bósforo, el ejército persa se pone en marcha y somete a todos los pueblos que encuentra en su camino, sobre todo a los getas, los únicos que se atreven a resistir, precisamente por causa de Sálmoxis. En suma, el *lógos* prima sobre el *éthnos*. Muchos textos posteriores (Luciano, *Suda*) llamarán escita a Sálmoxis. Por otra parte, los dos episodios (Anacarsis+Skúles y Sálmoxis) son solidarios desde el punto de vista de una indagación sobre la frontera.

carsis y Skúles, hace creer al destinatario que presenta a los griegos vistos por los escitas; en la de Sálmoxis muestra a los getas vistos por los griegos del Ponto. Por lo tanto, las dos historias corresponden a un lado u otro de la línea fronteriza imaginaria: en la primera son los griegos "vistos" por el otro, en la segunda, el otro "visto" por los griegos.

Ancarsüs y Skúles: trayectoria de una transgresión

Las historias de Anacarsis y Skúles se deben leer juntas: una con la otra, una en relación con la otra.[2] Ambos conocieron destinos "análogos" *(paraplésia)*. En efecto, esta similitud justifica que se los reúna a pesar de que la cronología los separa: "Y muchísimos años después, Skúles [...] sufrió una suerte similar a la de Anacarsis". Heródoto los presenta como dos ejemplos de una regla de conducta de los escitas, y el relato, que comienza con el enunciado de la norma, concluye con su repetición: "Los escitas también evitan a toda costa adoptar costumbres extranjeras, sean del pueblo que sean, pero principalmente griegas".[3] Ésta es la lección que uno y otro episodio proponen claramente al destinatario.

A partir de esta nítida organización del texto, quisiera formular una hipótesis con respecto a la lógica de ese *lógos*: ¿no existe homología entre los distintos códigos empleados por los dos relatos?

Por empezar, ¿quiénes son los actores de estas dos historias? Por un lado encontramos, por orden de aparición, al propio Anacarsis; los cizicenses (a punto de celebrar una festividad); un escita (que denuncia al rey la conducta de Anacarsis); el rey Saulio, que, como demuestra Heródoto, es el hermano (y el matador) de Anacarsis. A esta lista se debe sumar un personaje divino: la Madre de los dioses. Adviértase que ésta, como Dioniso en el otro episodio, es la destinataria "muda" de un culto; en efecto, el relato no nos dice si acepta gustosa el culto que le rinden sus nuevos adeptos.

Por el otro lado, la historia de Skúles: en ésta intervienen, aparte del protagonista, los borústhenitas (que rinden culto a Dioniso Báqueo); un borústhenita (que revela todo el asunto a los escitas); los principales escitas que "lo vieron presa del delirio divino [...] informaron *(esémainon)*" a los demás escitas; Octamasades, hermano de Skúles, a quien los escitas designan como jefe y que también hará ejecutar a Skúles.

[2] Heródoto, IV, 76-80. El episodio es un ejemplo de composición circular. Véase I. Beck, *Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik*, Nueva York, 1971.

[3] Ibídem, IV, 76. El texto dice "ellos también" *(kaì hoûtoi)*. Como señala Legrand, este *hoûtoi* se refiere probablemente a los egipcios, de quienes se dice que "huyen por extremo de seguir usanzas extranjeras de ningún país" (II, 95). Esta indicación del texto muestra nuevamente los vínculos que unen a los egipcios y los escitas, los que conforman una suerte de pareja.

En segundo lugar, ¿quiénes son Anacarsis y Skúles? Heródoto se empeña en reconstruir la genealogía del primero y presenta al testigo en cuya autoridad se funda su discurso: Timnes, un hombre de confianza de Ariapeites.[4] Anacarsis era tío paterno de Idánthursos; éste era hijo de Saulio; por lo tanto Saulio y Anacarsis son hermanos.[5] Lo importante es que Anacarsis pertenece a la familia real escita. Su biografía es de lo más sumaria: "Anacarsis, después de haber visitado mucho mundo *(gên pollén)* y de haber hecho gala por doquier de su gran sabiduría *(sofíen pollén)*, regresaba a su residencia *(éthea)* en Escitia".[6] Se dice lo mismo de Solón, que vio una gran parte de la tierra *(gên pollén)* y dio señales de *sofíe*.[7] Heródoto no incluye a Anacarsis entre los Sabios, no lo relaciona directamente con Solón, pero uno y otro son personas que vinculan viajes con *sofíe*.

Por su parte, Skúles no sólo es miembro de la familia real sino incluso rey; además es un bastardo. Su padre tuvo muchos hijos naturales, entre los cuales él; sin embargo, se distingue de sus hermanos porque su madre es griega. "Nació de una mujer natural de Istria y, desde luego, no de una de raza escita *(epichoríes)*";[8] "su propia madre le enseñara la lengua y la escritura griega".[9] Por lo tanto, Skúles es un personaje doble, mitad escita, mitad griego: es *díglossos*. Cuando su padre muere asesinado, obtiene el trono y a la mujer de éste. Pero Heródoto no nos dice cómo llegó al trono, por qué lo obtuvo si su padre tenía por lo menos un hijo legítimo, Órico;[10] anteriormente, tampoco había explicado por qué Anacarsis no obtuvo el trono, que fue para su hermano.

La confrontación de las dos "biografías" permite hacer una observación con respecto a la lógica del relato: los viajes de Anacarsis y el bilingüismo de Skúles ocupan el mismo lugar en la estructura de la narración y cumplen la misma función en su desarrollo. Viajar y ser *díglossos* son lo mismo, ambos son peligrosos porque conducen al olvido de la frontera y, por lo tanto, a la transgresión.[11]

[4] Ibídem, IV, 76.

[5] A esta primera manera de abordar la genealogía de Anacarsis, Heródoto agrega otra, como si quisiera verificar el resultado siguiendo otra secuencia: Anacarsis es hijo de Gnuro; faltaría demostrar que Saulio también es hijo de Gnuro, cosa que Heródoto no hace en este punto.

[6] Para Heródoto "geógrafo", la Tierra es una sola, un espacio continuo del cual Anacarsis ha recorrido una buena parte. Su falta consistió precisamente en olvidar que existían fronteras, en algunos casos infranqueables.

[7] Heródoto, I, 130.

[8] Ibídem, IV, 78.

[9] Ídem.

[10] Ídem.

[11] Se puede hallar una confirmación de esta equivalencia en la tradición referida a Anacarsis. Diógenes Laercio (I, 101) le atribuye madre griega y hace de él un personaje bilingüe, como si "trasladara" sobre él este elemento "tomado en préstamo" de la biografía de Skúles y como si fuera necesario repetir el "viaje", a partir de entonces insuficiente para hacer de él un personaje aparte.

Desplazamientos: ¿cómo se desplazan Anacarsis y Skúles? ¿Qué espacios cruzan? En cuanto concierne a Skúles, el esquema es sencillo: un movimiento de ida y vuelta entre los *éthea* de los escitas (palabra que significa madriguera de animales, morada habitual) y Olbia, la ciudad de los borusthenitas. Parte del espacio escita, un espacio más animal que humano donde se siente incómodo (detesta el "género de vida" escita), y marcha hacia la ciudad, pero el relato precisa que deja su tropa en *tôi proasteíoi*, en los suburbios,[12] esa zona intermedia que no pertenece al territorio de los *éthea* ni tampoco al del *ástu*; todo sucede como si los escitas no pudieran ir más allá: no son bilingües. A continuación, el relato precisa que Skúles, a partir de entonces solo, cruza las murallas que constituyen la marca precisa de este corte de la trama espacial: delimitan un lado de allá y un lado de acá; el lado de allá, una vez superada la zona intermedia del suburbio, es el espacio escita, un espacio de recorrida; el de acá, una vez cerrada la puerta (porque los escitas ni siquiera pueden ver lo que sucede en el interior), es un espacio griego, el de la ciudad. Al cabo de un mes o algo más, Skúles recorre el mismo camino en sentido inverso y con las mismas etapas.

Pero "como el destino quería que le sobreviniese una desgracia",[13] esta vez el relato continúa y se convierte en la historia de su último viaje. En efecto, regresa a los *éthea* escitas, pero éstos, que han visto aquello que no debían ver, se sublevan contra él, quien inmediatamente huye a Tracia. Por hacer lo que hizo, en lo sucesivo el espacio escita le está vedado. Los escitas, preparados para el combate, se concentran en la margen del Istro; los tracios hacen lo propio en la ribera opuesta. Por lo visto, el Istro sirve de frontera entre escitas y tracios.[14] Los dos reyes negocian: "Entrégamelo y yo, por mi parte, te devolveré a tu Skúles". Skúles franquea el Istro y lo matan inmediatamente; el texto precisa, *taútei*, de este lado, aquí.[15] No puede volver a pisar el suelo escita sino para recibir allí la muerte. Tales son, pues, las etapas del último viaje de Skúles.

Por su parte, Anacarsis ha abandonado totalmente el espacio escita. Ahora bien, después de una larga ausencia, regresa a los *éthea*[16] de los escitas. Haciendo escala en Cízico, colonia milesia, se encuentra todavía en el espacio griego; luego desembarca en Escitia e ingresa inmediatamente en una región boscosa llamada Hylea. Un escita advierte su presencia y lo delata al rey, quien al ver la escena mata inmediatamente a Anacarsis. En este segundo caso, el esquema espacial es sencillo: el paso de un espacio griego al espacio escita. Sin embargo, me pare-

[12] Heródoto, VI, 78.
[13] Ibídem, IV, 79.
[14] Sobre el Istro como frontera, véase más arriba, pp. 79-80.
[15] Heródoto, IV, 80.
[16] Ibídem, IV, 76.

ce que se plantean dos preguntas: ¿es Hylea íntegramente parte del espacio escita o es un lugar particular, es decir, marginal, de ese espacio? Segundo, ¿cuál es la posición de la ciudad de Cízico con respecto al "espacio griego"? ¿Es un lugar particular de este espacio? No basta el mero examen de los desplazamientos en el espacio para responder a estas preguntas: es necesario tomar en cuenta el contenido semántico y los códigos culturales.

Las acciones: el relato que concierne a Anacarsis es mucho más esquelético que el otro. Cuando ve a los cizicenses rendir culto a la Madre, hace votos de ofrecerle una ceremonia similar si vuelve a su tierra. Al regresar, cumple inmediatamente su voto, como exige la devoción, pero eso no impide que Saulio lo mate de un flechazo.

La historia de Skúles, más desarrollada, comprende tres puntos principales. Cada vez que llega a la ciudad, lo primero que hace es quitarse el "vestido" escita *(stolé)* para colocarse la vestimenta *(esthés)* griega, y en general adopta el modo de vida griego *(diaíte Helleniké)*. El segundo punto se refiere a sus relaciones con las mujeres: acepta el trono y a la esposa de su padre, Opoíe; además, desposa a otra mujer y la instala en una casa que hace construir en Olbia. Aquí hay un problema: Opoíe es calificada de *asté*,[17] que según los traductores y comentaristas significa "indígena", es decir, según ellos es escita. La segunda esposa es presentada como *epichoríe*, es decir, "del país", pero los traductores y comentaristas lo interpretan como nacida en la ciudad, por lo tanto, griega. Skúles no haría sino repetir lo que hizo su padre. Dicho de otra manera, los traductores invierten el sentido habitual de estas palabras y, en última instancia, una puede tener el sentido de la otra y a la inversa: *epichoríe* significa "indígena", pero también "de la ciudad"; *asté* significa "de la ciudad" pero también "indígena"... Con todo, cabe recordar que al comienzo del capítulo 78 se dice que Skúles era hijo de una mujer de Istria, de ninguna manera una indígena *(oudamôs epichoríe)*; el empleo de este término marca precisamente la oposición entre la ciudad y el país.

Cabría pensar, en definitiva, que las acciones de Skúles son más complejas. Desposa a Opoíe, mujer de la ciudad que vive en el espacio escita; [18] luego, en Olbia, se casa con una mujer *epichoríe*, una indígena, pero la lleva a vivir en el espacio griego, o mejor dicho, dentro de los muros de su vasta mansión, por lo cual no se sabe si pertenece plenamente a la trama espacial de la ciudad. Así, el principio de su acción es la confusión: mezcolanza de gentes y espacios.

Queda, por último, el aspecto religioso: practica la religión griega y quiere que lo inicien en Dioniso Báqueo *(telesthênai)*. Esta devoción, como en el caso de

[17] Ibídem, IV, 78.

[18] Ídem. ¿No es lícito ver en su nombre un juego de palabras: *hopoîa*, la cual o de qué manera, cuál es mi identidad?

Anacarsis, significa su muerte; porque aquello que los griegos consideran piedad, para los escitas es el colmo de la impiedad.

Por consiguiente, desde el punto de vista de su lógica, los dos relatos establecen una equivalencia entre viajar y ser bilingüe. A partir de allí, el número y la complejidad de las secuencias pueden variar, pero todas hablan de la confusión y sus peligros, sobre todo en materia religiosa; sólo la muerte puede poner fin a este desorden. Conviene volver ahora sobre las dos historias para desarrollar el contenido semántico de cada secuencia y poner de manifiesto la red de códigos culturales en la cual se incriben y que a la vez expresan.

¿Qué es Hylea? En griego significa "boscoso", pero también salvaje; el bosque normalmente pertenece al espacio marginal, por lo tanto, al salvajismo. ¿Pero qué es esto en Escitia? Según Heródoto,[19] Hylea está situada junto al mar, bordeada al oeste por el Borústhenes y por el territorio de los escitas agricultores al norte. Su particularidad consiste en que, a diferencia del resto del país, está poblada de árboles, incluso de todas las especies. A esta particularidad se agrega otra: fue allí donde Heracles conoció a la Mixopárthenos y de su unión, según los griegos del Ponto, habría surgido el pueblo escita. Si bien estas observaciones permiten asignar un lugar propio a Hylea en el espacio escita, no bastan para descubrir el significado de esta particularidad.

En textos posteriores, al hablar de Hylea se pone de relieve su aspecto de selva densa y vasta. Así, Pomponio Mela la describe como un lugar "donde se encuentran los bosques más grandes de este país",[20] y Valerio Flaco agrega: "En ninguna otra parte los bosques producen árboles más altos y frondosos: las flechas pierden fuerza y caen antes de alcanzar su cima".[21] Pero la flecha de Saulio supo alcanzar a Anacarsis.

Así como Olbia, una vez cerradas sus puertas, ofrece a Skúles un refugio para hacer aquello que los escitas no deben ver, Hylea, donde se oculta *(katadús)*[22] Anacarsis, le sirve de escondite para celebrar aquello que los escitas no quieren conocer. Pero aparte de la protección que ofrece esta densa selva, ¿existe otro elemento que la habilita para acoger una ceremonia en honor de la Madre de los dioses? Es la única región arbolada, y el culto de la Madre está vinculado justamente con los árboles y las plantas. Según la tradición, los argonautas fundaron el culto de la Madre en Cízico.[23] En reparación por el asesinato del héroe Cízico, los argonautas, sobre el monte Díndimo, "al abigo de los robles elevados, los

[19] Ibídem, IV, 9, 18, 54, 55, 76.

[20] Pomponio Mela, II, 5.

[21] Valerio Flaco, *Argonáuticas*, VI, 76.

[22] Heródoto, IV, 76.

[23] Neantes de Cízico, *F. Gr. Hist.*, 84 F 39 (Jacoby): "Los Argonautas, camino de Fasis, erigieron el templo consagrado a la diosa-madre del monte Ida en los alrededores de Cízico".

más altos de los que echan raíces en la tierra", erigieron el santuario de la diosa y el mismo Argos talló en una cepa de viña el *xoánon* venerado desde entonces.[24] Por consiguiente, dentro del espacio escita, Hylea es la que se presta mejor para el "transplante" del culto de la Madre de los dioses.

En la historia de Skúles el esquema espacial es sencillo: Olbia de un lado, Escitia del otro. ¿Por qué, en el caso de Anacarsis, está primero Cízico y luego Hylea? ¿A qué se debe esta disyunción? ¿No es posible imaginar que un escita sorprendió a Anacarsis en Cízico cuando celebraba con los habitantes del lugar (como Skúles con los borusthenitas) una *pannuchís* y lo hizo matar cuando desembarcó en Escitia? ¿Pregunta ociosa? No necesariamente: en todo caso, parece imposible que el relato siga esa trama. En efecto, la distancia entre Cízico y Escitia es muy grande, demasiado mar las separa: en Cízico, Anacarsis "prometió a la Madre que, si regresaba sano y salvo a su patria, le ofrecería un sacrificio (*thúsein*), ateniéndose al ritual que veía practicar a los de Cízico, y que en su honor instituiría una fiesta nocturna (*pannuchís*)".[25] Este ruego no tiene nada de irracional porque Cibeles es también una "dama del mar".[26] Se la invoca en las tormentas,[27] los marineros le ofrendan exvotos[28] y "sobre los promontorios" de la costa micénica sus templos se alzan como "faros de salvación".

Por lo tanto, desde el punto de vista espacial se puede considerar que Hylea en territorio escita es el doblete de Cízico, pero con la diferencia de que Anacarsis ya no tiene derecho de festejar allí a la Madre: su piedad se vuelve allí impiedad. La confrontación Cízico/Hylea refuerza la singularidad, señalada anteriormente, del lugar: está en territorio escita, pero es otra cosa que el territorio escita. En cuanto a Olbia, está fuera del territorio escita y sus murallas son el signo mismo de esta extraterritorialidad, ya que impiden la visión y ocultan lo que sucede en el interior; pero no se sustrae totalmente al territorio escita: un ojo extranjero siempre puede apostarse en lo alto de la muralla. El relato utiliza la metáfora de la mirada para designar la ambigüedad espacial de Hylea y Olbia: incluso al amparo del bosque o las fortificaciones siempre puede alcanzarlo a uno, sea por azar o por voluntad de perjudicar.

Queda una última relación por visualizar: después del problema de las posiciones respectivas de Cízico/Hylea y Olbia con respecto al espacio escita, es necesario determinar el lugar que ocupan Cízico y Olbia con respecto al espacio

[24] Apolonio de Rodas, I, 1053-1152. En las monedas de Hierápolis Castabala, Cibeles aparece junto a un pino.

[25] Heródoto, IV, 76.

[26] H. Graillot, *Le Culte de Cybèle*, París, 1912, p. 200.

[27] Diodoro, III, 55, 8: lo invoca la amazona Mirina. Apolonio de Rodas, I, 1098-1099.

[28] *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, XXIII, p. 591.

griego. Por el momento no se puede responder: una y otra son ciudades coloniales. Para Heródoto, Olbia es un "emporio" habitado por los "griegos";[29] más precisamente, los borusthenitas "aseguran que son milesios",[30] es decir, que Borústhenes es una colonia de Mileto y entre las dos ciudades existe una convención de isopolitismo. Cízico también es una colonia de Mileto y probablemente el isopolitismo existía entre las dos ciudades.[31] En cuanto a determinar si los cizicenses y los borusthenitas son marginales del espacio griego, desde luego, no desde el punto de vista geográfico sino del saber compartido, nada permite por ahora esbozar una respuesta.

¿Qué posición ocupan la Madre de los dioses y Dioniso con respecto al espacio escita por un lado y el espacio griego por el otro? Ésta es la pregunta que se plantea ahora. Equivale a preguntarse cuál es la falta cometida por Anacarsis y Skúles, de qué manera violan los códigos culturales escitas (tal como los sugiere el relato herodotiano, claro está). Con respecto al espacio griego, cabe preguntar por qué optaron por la Madre y Dioniso en lugar de, por ejemplo, Apolo o Hera. Es la pregunta a la que apuntan estos capítulos de la *Historia* y por lo tanto la del lugar que ocupan la Madre y Dioniso en el panteón griego: ¿por qué estas dos divinidades son elegidas por dos personajes no griegos y son percibidas por los escitas como criterios de grecianidad?

Previamente, precisemos cuáles son las voces que se hacen oír. ¿Quién habla? El texto se presenta como un relato (como indica sobre todo el empleo del *aoristo* como ejemplo de una regla expresada en la intemporalidad del presente).[32] Esta posición explica el escaso lugar dedicado a los signos de enunciación: de alguna manera es la regla como relator y relato; pero es también el destino, esa voz que no es de nadie y de la que nadie se sustrae, ni siquiera los dioses; eso que el texto dice maravillosamente en la conclusión de la trágica historia de Anacarsis: este hombre fue destruido como se dijo anteriormente (*hósper próteron eiréthe*), y en esta forma impersonal se aloja el destino ineludible; o incluso, esta vez en el caso de Skúles: "como el destino quería que le sobreviniese una desgracia" (*epeí te dè ĕdei hoi kakôs genésthai*).[33] La cita, apenas esbozada, del código

[29] Heródoto, IV, 2.

[30] Ibídem, IV, 78.

[31] Sobre las relaciones entre Mileto, la metrópoli, y sus colonias de Cízico y Olbia, véase F. Bilabel, *Philologus Supplement*, 14 (1920) 1, pp. 46, 70, 120, 140. El artículo de B. Bravo, "Une lettre de plomb de Berezan: colonisation et modes de contact dans le Pont", en: *Dialogues d'histoire ancienne*, 1974, pp. 111-187, contiene mucha información sobre Olbia. Véase A. Wasowicz, *Olbia Pontique et son territoire*, París, 1975.

[32] Relato en el sentido que lo define É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, pp. 225 y ss.

[33] Heródoto, IV, 79.

trágico es el recurso que usa el texto para decir que ignorar la frontera es tan irracional como pretender huir del destino.

El "yo" herodotiano aparece en dos ocasiones; la primera, en el capítulo 76, para demostrar que Anacarsis fue muerto por su propio hermano: "Según oí decir a Timnes (*ékousa*), un representante comercial de Ariapetes..." Información tanto más importante por cuanto compara el destino de Anacarsis con el de Skúles. Adviértase que para expresar la conclusión de la demostración, el narrador vuelve a la tercera persona y el presente ("*ísto*...": "que él sabe" que es su hermano quien lo mató); este pasaje a lo "intemporal" expresa que el resultado de esta demostración es definitivo y, siendo impersonal, puede resonar hasta en los Infiernos.[34]

La segunda vez es para referir el *lógos* de los peloponesos. Anacarsis había sido enviado en misión por el rey de los escitas para asistir a la escuela griega (*tês helládos mathetés*);[35] de regreso en su país, habría declarado que, entre todos los griegos, sólo con los lacedemonios "se podía mantener una conversación de manera coherente". Es evidente que este *lógos* es totalmente adventicio; no es una ilustración de la regla, más bien la contradice: lejos de odiar a los *nómoi* extranjeros, los escitas tratan de conocerlos; el personaje de Anacarsis sólo aparece como aval de los lacedemonios, que lo usan para destacar su excelencia con respecto a los demás griegos, presentados como trabajadores a destajo desprovistos de talento. Heródoto, luego de mencionar esta tradición, la descuenta como ficción fraguada (*péplastai*) en Grecia por los propios griegos, para intervenir en las querellas griegas.

Junto con la voz de los peloponesos, Heródoto hace escuchar la de los escitas: "aseguran que no lo conocen [a Anacarsis], debido simplemente a que viajó hasta Grecia y adoptó costumbres extranjeras".[36] Esta falta es repetida casi en los mismos términos al comienzo del capítulo 78 bajo la forma: *dià xeniká te nómaia kaì Hellenikàs homilías*, donde vale igualmente para Skúles. Tal es, pues, la falta explícita cometida por los dos personajes.

Más precisamente, se puede demostrar que violan los códigos culturales escitas. En la lista de divinidades del panteón escita no aparecen Dioniso ni la Madre de los dioses: no hay lugar para ellos, ni siquiera bajo otro nombre;[37] se puede tener la seguridad de que, si no fuera así, Heródoto hubiera dado la traducción. Por otra parte, una de las reglas fundamentales de la religión escita es que no

[34] El hecho de que el asesinato sea cometido por su hermano lo vuelve eminentemente "trágico". También en el nivel de la acción es una alusión al código trágico.

[35] Heródoto, IV, 77. Es la primera vez que Anacarsis aparece asistiendo a la escuela griega y se advertirá que Heródoto no hace suya esta versión de las aventuras de Anacarsis.

[36] Ibídem, IV, 76.

[37] Ibídem, IV, 59.

tiene estatuas, altares ni templos salvo los de Ares.[38] Ahora bien, ¿cómo festeja Anacarsis la festividad en honor de la Madre? Toca el tamborín y lleva al cuello los *agálmata* de la diosa. Por su parte, Skúles, una vez en Olbia, ofrece sacrificios "de acuerdo con las costumbres de los griegos", frecuentando los templos y sacrificando sobre los altares.

Con Skúles se plantea además el problema de la iniciación. Todo sucede como si en la medida en que se limitara a viajar a Olbia y vivir allí a la manera griega, los escitas permitirían esa transgresión, que no iba mucho más allá de su bilingüismo. En efecto, cuando salía de Olbia y se colocaba la vestimenta escita para volver a los *éthea* escitas, eso se terminaba: no había mezcolanza ni "desborde" de los *nómoi* de un espacio al otro. En cambio, la iniciación parece trastornar esa demarcación. ¿Por qué? Precisamente porque es la señal de un cambio de estado duradero e irreversible, que sólo existe en la distancia establecida entre un antes y un después. Por más que Skúles volvía a usar la vestimenta escita, como acostumbraba al cabo de su estadía, no dejaba de ser un iniciado de Dioniso Báqueo. Por consiguiente, es concebible que los escitas no pudieran soportarlo: esta vez hay "desborde"[39] que merece sanción.

Por el "lado griego", la gravedad de esta iniciación está indicada en el relato por la intervención divina. Más precisamente, el texto parece expresar dos puntos de vista opuestos: en primer lugar, esta iniciación no es sino "con la ocasión del siguiente motivo"[40] para castigar a Skúles a quien "el destino quería que le sobreviniese una desgracia"; en segundo lugar, es grave porque el dios envía inmediatamente antes "un enorme prodigio" *(phásma mégiston)*. No obstante, la oposición se resuelve en la medida en que las dos frases no operan en el mismo plano: la primera es la irrupción, dispuesta por el narrador, de esta voz anónima del destino y la tragedia, mientras la otra es la expresión en el relato de la importancia de una iniciación.

Skúles se hizo construir en Olbia una "mansión amplia y suntuosa", rodeada de un muro provisto de "esfinges y grifos de mármol blanco".[41] Esta morada tiene algo de desplazado, desmesurado: es más bárbara que griega; los grifos, que actúan también como sus guardianes, son seres de los confines; "guardianes del oro", según algunos, viven entre los arimaspes y los hiperbóreos.[42] Por medio de

[38] Ibídem, véase más abajo, pp. 188-191.

[39] ¿Conviene precisar que ésta lógica implícita de la conducta escita remite a la enciclopedia griega? A su vez nos informa sobre el estatuto de la iniciación.

[40] Heródoto, IV, 79. A la idea de destrucción *diaphtheíro*, se puede agregar la de corrupción y extravío: incertidumbre que acrecienta la carga polisémica de la enunciación.

[41] Ídem. El empleo de la expresión "que mencioné un poco más arriba" (que Heródoto evidentemente tomó de otra parte) para designar esta casa indica que debía ser una de las curiosidades de Olbia.

[42] Ibídem, III, 116; IV, 13, 27, 29.

este cerco pone de manifiesto su diferencia en el interior de la ciudad. Ahora bien, ¿cuál es el prodigio que le enviará "el dios", es decir, Zeus? El relámpago, que caerá precisamente sobre el cerco y lo reducirá a cenizas.[43] ¿Qué trata de decirle Zeus al intervenir cuando está a punto de hacerse iniciar? Así como el rayo al destruir el muro suprime la separación entre dos espacios, la iniciación que está a punto de recibir elimina de cierta manera la distancia entre el espacio griego y el escita; y esta transgresión de un espacio sobre otro es grave. Pero, desde luego, Skúles no puede comprender el sentido de este prodigio y por lo tanto consuma la ceremonia que lo lleva a la muerte.

Heródoto se empeña en destacar las circunstancias de la muerte: hemos visto cuánta importancia le da en su relato al hecho de que Anacarsis fue muerto por su hermano Saulio. La intervención de los dos hermanos[44] tiene una explicación sencilla: son los más próximos, casi los dobles respectivos de Anacarsis y Skúles, pero representan el "doble bueno". Han sabido permanecer fieles a los *nómoi* escitas y por ello la transgresión los horroriza más que a nadie; por eso mismo son los más calificados para castigar y eliminar a los culpables, para quienes el suelo escita queda vedado en lo sucesivo.[45] No contentos con ejecutarlos, también matan su memoria: se los borra, jamás existieron. "Y en la actualidad si alguien recaba información sobre Anacarsis, los escitas aseguran que no lo conocen..."[46]

Anacarsis y Skúles optaron por honrar a dos divinidades que les provocaron la muerte: la Madre de los dioses y Dioniso. ¿Por qué esta elección? ¿Por qué estas divinidades y no otras? Pregunta vana, se podría responder, porque el relato la ha zanjado; sin duda, pero lo que se puede tratar de aprehender es qué representan la Madre de los dioses y Dioniso en la *Historia* y en el siglo V, o de manera menos ambiciosa y más precisa, yo diría que la Madre de los dioses y Dioniso aparecen en el lugar donde se cruzan una serie de códigos culturales y el relato de Heródoto permite formular algunas hipótesis sobre su topografía.

Cízico y Olbia están situadas en las márgenes del espacio griego. Postulando una homología, ¿se puede decir lo mismo de la Madre de los dioses y de Dioniso?

La Madre está presente con ese nombre en un solo capítulo de la *Historia*: por consiguiente, sin mayor precisión sobre su lugar, está vinculada con Cízico.[47] Por

[43] Ibídem, IV, 79: *es taûten* parece referirse a las murallas más que al recinto de la casa propiamente dicha.

[44] El hecho de que en el caso de Skúles se trata de un medio hermano no altera nada.

[45] Anacarsis, acechado por su hermano, es muerto de un flechazo como un animal en una cacería, mientras que Skúles es decapitado. Adviértase que Skúles sufre el castigo habitualmente reservado (IV, 60) al perjuro, el que pone en peligro los hogares reales.

[46] Heródoto, IV, 76.

[47] Sobre Cibeles y Cízico, véase W. Hasluck, *Cyzicus*, Cambridge, 1910. Cabe señalar que al hablar de su culto, Heródoto no habla de "iniciación" ni en términos orgiásticos. Se trata de una

otra parte, si se reconoce la equivalencia entre la Madre y la diosa del monte Díndimo, cabe notar que se la menciona una vez con este topónimo.[48] Por último, si se admite con la tradición la equivalencia entre la Madre de los dioses y Cibebe o Cibeles, se hallará una mención en el libro V: los jonios quemaron Sardes, dice Heródoto, y sobre todo "un templo consagrado a Cibebe, una divinidad local" (*epichoríes theoû*).[49] Esta diosa "indígena" pertenece al espacio político persa: en efecto, "sirvió de pretexto a los persas para, posteriormente, vengarse incendiando los templos de Grecia".[50] En el relato de la guerra, Cibeles es enviada al bando de los persas y es, por tanto, una de las divinidades "que velan por Persia" y a las cuales invoca Jerjes antes de cruzar el Helesponto.[51]

Finalmente, Cibeles es uno de los tres únicos dioses para los cuales Heródoto no propone un equivalente "en lengua griega": en su "diccionario" no aparece una traducción frente al nombre de Cibebe.[52] Su único punto de arraigo en el espacio griego es Cízico, cuyos habitantes son los únicos griegos que le rinden culto.

Por su parte, Dioniso ocupa un lugar mucho mayor y figura en numerosos panteones; ¿cuáles son los pueblos que le rinden culto según la *Historia*? Lo adoran los etíopes;[53] en otra parte, el texto precisa "los etíopes macrobios, que están asentados en derredor de la sagrada Nisa y que celebran las festividades en honor de Dioniso..." (*anágousi tàs hortás*).[54] Es (junto con Urania) el único dios cuya existencia es reconocida por los árabes,[55] bajo el nombre de Orotalt. Egipto está señalado por su presencia: Osiris "que según dicen" es Dioniso.[56] Avanzando del sur hacia el norte, se lo encuentra entre los tracios, que lo veneran junto a Artemisa y Ares.[57] Una población tracia, los satras, que jamás nadie pudo someter, posee incluso "el oráculo de Dioniso (dicho oráculo se encuentra en las cotas más altas de sus montañas) [...] y es una profetisa quien dicta las respuestas".[58] Mucho más al norte, dice Heródoto, los gelonos celebran fiestas en honor de Dio-

fiesta (*orté*), un sacrificio (*thúsein*) y una velada (*pannuchís*); la palabra *pannuchís* suele designar una vigilia en honor de la Madre, sobre todo en Eurípides, *Helena*, 1365.

[48] Heródoto, I, 80.

[49] Ibídem, V, 102.

[50] Ibídem. Este argumento se repite en VI, 101, durante la toma de Eretria por los persas: los santuarios son incendiados "como represalia por los santuarios que en Sardes habían sido pasto de las llamas, de conformidad con las órdenes de Darío".

[51] Ibídem, VII, 53.

[52] Los otros dos son Pleístoros (IX, 119) y Sálmoxis (IV, 94).

[53] Heródoto, II, 29.

[54] Ibídem, III, 97.

[55] Ibídem, III, 87.

[56] Ibídem, II, 144.

[57] Ibídem, V, 7. Según Rohde, sus orígenes son tracios.

[58] Ibídem, VII, 111.

niso, o más precisamente, lo honran de dos maneras: "Cada dos años celebran fiestas en honor de Dioniso, así como los ritos báquicos".[59]

En territorio griego, aparece explícitamente en Bizancio, donde tiene un templo;[60] en Esmirna, cuyos habitantes le ofrendan una festividad "extramuros";[61] realizan coros trágicos en su honor en Sición, que le son atribuidos por Clístenes;[62] finalmente, es invocado bajo el nombre de Íakkhos en las ceremonias iniciáticas de Eleusis.[63] El breve inventario de los lugares donde existen testimonios de su presencia no pretende sugerir que no aparece en otras partes: la *Historia* no es por añadidura una monografía sobre Dioniso. Honrado en lugares remotos, pero también reverenciado en la Grecia continental, puede estar en todas partes.

Para saber en qué sentido se realizó el movimiento, quién lo recibió de quién según Heródoto, hay que interrogar los orígenes. Como siempre cuando se trata de un origen, se dejan oír varias voces: la de los griegos, la de los egipcios y la del narrador.

Para los griegos, Dioniso, junto con Heracles y Pan, son los dioses más recientes (*neótatoi*);[64] se dice que es hijo de Sémele, hija de Cadmo. Por otra parte, los griegos "dicen (*nûn*) que nada más nacer, Zeus se lo cosió en el muslo y lo llevó a Nisa, que está al sur de Egipto, en Etiopía".[65] Para los egipcios, Dioniso pertenece a la tercera generación de dioses: después de los ocho vinieron los doce, y entre los hijos de éstos se cuenta Dioniso. Cuentan quince mil años entre Dioniso y el rey Ámasis.[66] Como vimos anteriormente, hay una equivalencia entre Dioniso y Osiris. Los egipcios también dicen que "quienes imperan en los infiernos son Deméter y Dioniso".[67]

Por su parte, el narrador se opone de plano a la posición de los griegos. Considera en primer lugar, sobre la base de sus "investigaciones", que casi todos los *Ounómata* de los dioses llegaron a Grecia desde Egipto: *punthanómenos hoûto heurísko eón*.[68] El trayecto de Dioniso fue el siguiente: "Más bien, se me antoja que Melampo debió de aprender el ritual dionisíaco de Cadmo de Tiro y de los que con él llegaron, procedentes de Fenicia, a la región que en la actualidad se lla-

[59] Ibídem, IV, 108.
[60] Ibídem, IV, 87.
[61] Ibídem, I, 150.
[62] Ibídem, V, 67.
[63] Ibídem, VIII, 65. Sobre la diferencia entre Íakkhos y Dioniso, véase P. Boyancé, *Le Culte des Muses*, París, 1937, p. 26, n. 3.
[64] Ibídem, II, 145.
[65] Ibídem, II, 146, y III, 111.
[66] Ibídem, II, 145.
[67] Ibídem, II, 123.
[68] Ibídem, II, 50.

ma Beocia"; "fue, en efecto, Melampo quien dio a conocer a los griegos el 'nombre' de Dioniso, su ritual y la procesión del falo", *tó te oúnoma kaì tèn tusíen kaì tèn pompèn toû phalloû.*[69]

Consecuencia: el discurso de los griegos se vuelve insostenible, como destaca Heródoto con argumentos cronológicos: Dioniso, hijo de Sémele, "para mí", tiene por lo menos mil años, mientras que, en el cómputo egipcio, pasaron quince mil años entre Dioniso y Ámasis;[70] los egipcios "aseguran que conocen con certeza esas cifras *(atrekéos)* porque siempre llevan la cuenta de los años y la registran".

Conclusión: los griegos se equivocan y confunden el momento en que conocieron a ese dios con el momento de su nacimiento.

Segunda conclusión: los griegos conocieron a Dioniso (como a Pan y Hermes) "más tarde" *(hústeron)* que a los demás dioses.[71] Sin duda, Dioniso es de "origen extranjero", pero para Heródoto, así sucede con la mayoría de los dioses griegos.

Éstos son, pues, si se toma como única fuente a la *Historia*, los lugares donde son reconocidos la Madre de los dioses y Dioniso, y quiénes son ellos. Si la Madre de los dioses parece verdaderamente marginal, el cortejo de Dioniso, por el contrario, recorre (aparentemente) todo el espacio, tanto no griego como griego. Pero el problema interesante que plantea ahora el texto es el de saber cómo Dioniso y la Madre de los dioses pueden funcionar como criterios de grecianidad, tanto para los escitas y los griegos de la *Historia* como para los verdaderos destinatarios del discurso, los oyentes de Heródoto.

Cuando el narrador demuestra en el libro II que Dioniso es de origen egipcio, utiliza en determinado momento un argumento *a contrario* muy importante: "No puedo admitir que el culto que se rinde al dios en Egipto y el vigente entre los griegos coincidan por casualidad; ya que, en ese caso, éste debería estar en armonía *(homótropa)* con las costumbres [de los griegos] y no sería de reciente introducción".[72]

Dicho de otra manera, una de las pruebas de la extranjería de Dioniso, según el narrador, es el hecho (que él se limita a enunciar como algo que va de suyo, sin desarrollar ni comentarlo) de que sus prácticas culturales no son *homótropa* con las de los griegos; por lo tanto, su culto es el recuerdo de su no grecianidad. Tal es la primera proposición que se descubre en la *Historia*.

Hay una segunda, sin duda menos explícita pero no menos interesante, que aparece en el párrafo dedicado a los gelonos. En efecto, éstos habitan en el te-

[69] Ibídem, II, 49.
[70] Ibídem, II, 145.
[71] Ibídem, II, 146.
[72] Ibídem, II, 49.

rritorio de los budinos, pero construyeron una ciudad de madera con santuarios consagrados a los dioses griegos, y "cada dos años celebran fiestas en honor de Dioniso, así como los ritos báquicos". Esta información así presentada es sorprendente y Heródoto, que lo sabe muy bien, presenta inmediatamente un elemento de explicación que aclara la conducta de los gelonos: si se comportan así es porque "por su origen (*tò archaîon*) son griegos".[73] La construcción de una *pólis*, la fundación de santuarios y la celebración de las fiestas de Dioniso ocupan el mismo plano, como otras tantas acciones que dejan de ser sorprendentes apenas el oyente se entera de que los gelonos tienen antepasados griegos. En este último caso, Dioniso, para limitarnos a él, funciona como criterio de grecianidad. ¿Existe una contradicción entre las dos proposiciones? No, porque no operan en el mismo nivel ni se refieren al mismo tiempo: en efecto, en un caso, se trata de los orígenes, en el otro, de la actualidad. Asimismo, la expresión "celebrar los ritos báquicos", aunque al principio no era *homótropon* con las prácticas griegas, con el tiempo pudo convertirse en una manera de designar a un griego.

En todo caso, Dioniso es una presencia habitual en las riberas del mar Negro: numerosos testimonios lo indican, pero no es menos cierto que el de Heródoto es el más antiguo. Por ejemplo, Pippidi[74] destaca en Callatis los *Xenikà Dionúsia*, es decir, el banquete ritual en honor de Dioniso, pero también la existencia de un culto público, de *thúases* ("transportados por el delirio báquico"), de un santuario del dios y un mes de Dionusios.[75] En síntesis, una presencia muy activa (con muchos testimonios en la época helenística), que vale no sólo para Callatis sino para toda la extensión de la Escitia Menor.[76]

En una digresión del tratado de la *Danza*, Luciano (a quien se atribuye la obra) habla de la fama tradicional de la danza báquica en Jonia y el Ponto: "La danza báquica [...] tiene tanta influencia sobre la gente de allá que, llegado el momento, olvidan todo el resto y pasan días enteros contemplando los titanes, las coribantes, los sátiros y los *boucóloi* (oficiantes dionisíacos). Y los que practican esas danzas pertenecen a las mejores familias que son de las primeras en cada ciudad y lejos de ruborizarse por ello, se enorgullecen de la cosa más que de la antigüedad, los honores y las dignidades de su raza".[77] ¿Tenía ya esta danza "tanta influencia" en Olbia cuando Skúles quiso hacerse iniciar? ¿Participaban del

[73] Ibídem, IV, 108.

[74] D. M. Pippidi, *I Greci nello Basso Danubio*, Milán, 1971: "Para los griegos de Dobrugia, que lo habían transportado en sus naves, Dioniso es un dios propio, adorado en la forma de tradiciones seculares, con epítetos que encontramos en Megara o en Asia Menor".

[75] Ídem, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 16, 1968, pp. 191-195.

[76] Véase también G. M. Hirst, "The cults of Olbia", en: *Journal of hellenic studies*, XXIII, 1903, pp. 24-53.

[77] Luciano, *Sobre la danza*, 79.

thuás las mejores familias de la ciudad? Desgraciadamente, Heródoto se limita a mencionar el *thuás* sin decir nada acerca de su composición, lo cual demuestra por otra parte que toda precisión era superflua y el oyente sabía a qué atenerse. Algunos autores se preguntan si los *thúases* no estaban reservados a las mujeres.[78] En Olbia no, porque Skúles, cuando lo descubren los escitas, está participando del *thuás*. En cuanto al carácter oficial del *thuás*, se constata que en Olbia todo se desarrolla a plena luz, en las calles de la ciudad.

De aquí deriva una última observación: se suele esgrimir como indicio de la exterioridad de Dioniso con respecto a la ciudad que, una vez adoptado, no entra en ella. Cuando se evocan los lugares donde se realizan los misterios, siempre es la zona salvaje del *agrós*; cabe recordar que los esmirnos celebran la fiesta "extramuros" *(éxo teícheos)*;[79] finalmente, a veces se le atribuye el epíteto de *prò póleos*, "frente a la ciudad". Pero en el caso de Olbia, es necesario reconocer que la iniciación y la procesión se desarrollan dentro de la ciudad: Skúles manda cerrar las puertas. Cuando los escitas, apostados en lo alto de la torre, divisan la procesión, se describe a Skúles en una palabra como "presa del delirio báquico", es decir que la *pompé* exige que los iniciados canten y bailen en honor al dios.

En cuanto a la Madre de los dioses, ¿quién le rinde culto? Nuevamente, Heródoto se limita a mencionar a los "cizicenses": esta expresión designa a los habitantes de Cízico, tanto hombres como mujeres. Para Hasluck,[80] está claro que los griegos consideraban su culto como algo "bárbaro" y que su religión "was probably for the natives [...]: the Mother was always a foreigner to the Cyzicenes, though a foreigner that must be conciliated". Ahora bien, como prueba del carácter bárbaro de su culto para un griego, Hasluck da el ejemplo de Anacarsis en el texto de Heródoto, ¡pero éste es asesinado por los escitas precisamente por haber introducido un culto originado en Cízico! En cuanto a su segunda afirmación, la inserción del "*probably*" sin duda lo exime de sustentarla. ¿Entonces qué? De creer a una tradición difícil de fechar de la que se hacen eco sobre todo un escolio de Aristófanes y Jámblico, los devotos de la Madre son reclutados principalmente entre las mujeres y los afeminados.[81] También se puede mencionar la leyenda relatada por la *Suda* y Focio[82] sobre el origen de su arribo

[78] Sobre la oscuridad de las primeras teorías, véase A. J. Festugère, *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972, pp. 14 y ss. Los *thuáses* de *Ranas* comprenden tanto hombres como mujeres.

[79] Heródoto, I, 150.

[80] Véase n. 47, p., ob. cit., p. 215 [Su religión probablemente era para los nativos [...]: la Madre siempre fue extranjera en Cízico, pero una extranjera que se debía propiciar].

[81] Escolio, *Aves*, v. 877; Jámblico, *Misterios*, III, 10.

[82] *Suda*, Focio, *s.v. Metragurtes*. Véase también P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, París, 1873, p. 64, sobre los sucesos de la década del 430. Plutarco, *Nicias*, 13, cita entre los presagios desfavorables previos a la expedición a Sicilia, el siguiente: "como la atrocidad ejecutada en el

a Atenas. Un metragirtes que desembarcó en Ática inició a las mujeres. Los atenienses lo mataron arrojándolo al báratro. Se produjo un *loimôs*; un oráculo consultado los invitó a construir una sala y consagrarla a la Madre de los dioses. Así se explica y justifica la construcción del *Metrôon*,[83] que señala el ingreso de la Madre de los dioses en el ágora; ese *Metrôon* se convierte en el depósito oficial de los textos públicos. A fines del siglo V, la Madre tiene un edificio propio en el ágora, por lo cual el problema de su "extranjería" no se puede plantear en términos sencillos:[84] rechazada, marginal, admitida en el corazón de la ciudad, puede ocupar todas esas posiciones.

Para concluir esta disertación y como ejemplo de paso al límite, citemos a Clemente de Alejandría:[85]

> Buen provecho le haga al antiguo rey de los escitas –escribió–. Cuando uno de sus súbditos reprodujo en Escitia los misterios de Cízico en honor de la Madre de los dioses, batiendo un tambor, haciendo sonar los platillos y llevando al cuello esas imágenes que llevan los sacerdotes de Cibeles en sus colectas mensuales, lo atravesó con sus flechas por haberse reblandecido entre los griegos *(ánandron gegeneménon)* y haber querido enseñar a los demás escitas las costumbres enfermizas de los afeminados *(theleías nósou)*.

Anacarsis se ha convertido en devoto de la Madre, un verdadero metragirtes. Por otra parte, Clemente de Alejandría no tenía la menor duda de que el culto de Cibeles era un criterio de grecianidad, es decir, un defecto. Anacarsis no muere por haber introducido *nómoi* extranjeros sino por "haberse reblandecido", mejor dicho, por haber perdido su virilidad entre los griegos y pretendido enseñar "esta costumbre enfermiza de mujer"; por consiguiente, ¡Cibeles es griega y los griegos son mujeres!

---

ara de los doce dioses, la cual consistió en que un hombre se subió repentinamente sobre ella, y abriendo las piernas, con una piedra se cortó las partes genitales". [Trad. cast.: *Vidas paralelas*, México, Universidad Nacional de México, 1923].

[83] Sobre el problema que plantea el *Metrôon*, véase R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, París, 1951, pp. 328 y ss. Según este autor, "puesto que la tradición literaria y los datos arqueológicos" coinciden, "por qué no reconocer que la divinidad pudo ser instalada en la sala hipóstila de carácter eleusino (que ya existía en el ágora y servía de sala de reunión de la *Boulé)*, mientras que el Consejo recibía una sala de reunión independiente (el nuevo edificio construido a fines del siglo V)". La referencia literaria más antigua al *Metrôon* y su función se encuentra en un texto de Chaimaleon Du Pont (Ateneo, IX, 407 c).

[84] Sobre la Madre de los dioses, véase E. Will, en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, 1960, pp. 95-111, quien sostiene que la Gran Madre pasó de Jonia a Grecia continental en el siglo VI. Píndaro la invoca y se interesa por su culto: *Píticas*, III, 77, *Fragmentos* 48 y 63 Böckh. Véase asimismo A. Dupont-Sommer y L. Robert, *La Déesse de Hierapolis Castabala*, París, 1964.

[85] Clemente de Alejandría, *Protreptico*, 24, 1.

Por su parte, los escitas rechazan totalmente a la Madre y Dioniso, aplicando la regla enunciada por Heródoto. Saulio ve a Anacarsis y lo mata inmediatamente, sin decir palabra, como si cualquier explicación o justificación fuese inútil: el crimen es patente, el castigo inmediato. Con Skúles la situación es ligeramente distinta: Dioniso no sólo es extranjero sino que provoca la locura; dos "razones" para que los escitas lo rechacen. Aquí se plantea el problema de las relaciones entre Dioniso y *manía*. En *Las bacantes*, Dioniso priva a Penteo de razón, lo conduce al monte Citerón vestido de mujer[86] porque se niega obstinadamente a reconocerlo y quiere hacerle "un tajo en la garganta". Hay en ello una suerte de *manía*, pero más adelante hay otra, aquella que encabezan Agave y sus compañeras errantes sobre las laderas de la montaña: también ellas han "ofendido" a Dioniso "porque no le creíais un dios".[87] Se podría citar asimismo el ejemplo de las hijas de Minias en Orcómeno o el de las hijas de Eleuter en Eleúteras. La ceguera, la pérdida de la cordura, en fin, la *manía* son un castigo por desconocer al dios.[88] Una vez instaurada esta lógica de la *manía*, se comprende que Penteo, cuando lo descubren encaramado en su árbol, muera por haber visto "lo que no se debe" y haber emprendido "lo que no debería emprender".[89]

Pero con Skúles se produce una situación contraria en muchos sentidos. En efecto, los que acechan en emboscada en lo alto de una torre (*láthre)* son los principales escitas, por lo tanto son ellos quienes ven lo que no se debe, y sin embargo son ellos los que matan; los que, nuevamente, rechazan de plano al dios y sin embargo los que hablan de *manía* y acusan a los otros de locura. Y el borústhenita, cuando viene a buscarlos, finge hablar su lengua para mofarse mejor de ellos: en efecto, utiliza el discurso que Heródoto pone en boca de los escitas para explicar su conducta,[90] e incluso designa a Dioniso con el término de *daímon*.

La incomprensión de Dioniso por parte de los escitas –ésta sería la artimaña del narrador–, ¿no es acaso una manera de decir que no está loco quien cree en definitiva que los verdaderos locos son quizás los primeros en denunciar la locura del otro? Pero esta incomprensión es también una artimaña en otro sentido: esto que los escitas, en la conducta del *thúas*, toman por *manía*, si bien tiene toda la apariencia de *manía*, justamente no es más que apariencia; dicho de otra manera, entre *manía* y *Bakcheúein* existe toda la distancia de quien se niega a reconocer a Dioniso. Pero los escitas son incapaces de ver más allá de las apariencias y, por lo tanto, su discurso no sabe lo que dice.

[86] Eurípides, *Las bacantes*, v. 912 y ss.; H. Jeanmaire, *Dionysos*, París, 1970, pp. 105-156.

[87] *Las bacantes*, v. 1297.

[88] P. Boyancé, ob. cit., pp. 65 y ss.

[89] *Las bacantes*, v. 912.

[90] Heródoto, IV, 79: "Según ellos, es inadmisible reconocer por tal a un dios que impulsa a los hombres a la locura." Aquí hay, pues, una intervención del narrador.

En este punto, volvemos al discurso del etnólogo como discurso de la verdad: el de aquel que sabe porque conoce los confines. Los escitas no distinguen, por ejemplo, entre las plumas y la nieve,[91] llaman plumas a aquello que se debería llamar nieve porque los copos "se asemejan" a las plumas. Asimismo, no distinguen entre ser presa de la *manía* y hacer la bacanal porque aparentemente son lo mismo.

Así fueron la vida y la muerte de Anacarsis y Skúles por haber olvidado que existían fronteras.

Sálmoxis: el Pitágoras de los getas

¿Quién es Sálmoxis o Zamolxis o Zalmoxis? Esta duda sobre el nombre del personaje, ¿no es el comienzo de una larga historia sobre su identidad? ¿Es hombre, demonio o dios? No se sabe demasiado. ¿Cuándo nació? En el libro IV de la *Historia* de Heródoto, capítulo 94. ¿Cuándo murió? ¿Acaso vive aún en Rumania? ¿Cuáles son las etapas principales de su carrera? Después de haber sido geta, es dacio y se convierte en un gran sacerdote o un rey "de gran erudición en filosofía", dice Jordanes. Con el arribo de los romanos y la ayuda del cristianismo, desaparece de su país para sobrevivir en las tradiciones de los godos (geta = godo): Alfonso el Sabio lo considera "maravillosamente sabio en filosofía". Conoce luego un largo eclipse antes de reaparecer en su país, cuando se desarrolla en Rumania, con Pârvan y sus discípulos, un movimiento de traciomanía. Según Mircea Eliade, "Zalmoxis es valorado porque encarna el genio religioso de los dacio-getas, porque, en última instancia, representa la espiritualidad de los autóctonos, de esos antepasados casi míticos vencidos y asimilados por los romanos".[92]

Dejaré de lado la historia de Sálmoxis, que nos llevaría muy lejos, por caminos donde nos encontraríamos con Mircea Eliade y otros autores, pero también con la sombra de los chamanes, esos personajes extraños que no dejan de causar inquietud... y me limitaré a su "nacimiento". Comenzaré por destacar los rasgos que hacen de Sálmoxis una suerte de Pitágoras de los getas. Ese retrato pertenece sobre todo a los griegos del Ponto y el Helesponto, de quienes lo tomó Heródoto: *punthánomai*, me ilustré con ellos y he aquí lo que dicen.

¿Quién es Sálmoxis? Para los griegos del Ponto,[93] la respuesta no está en duda: Sálmoxis es un *ánthropos*, un ser humano y no, como insinúa el capítulo 94,

[91] Ibídem, IV, 31. Véase Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 339-351.

[92] Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, París, 1970, pp. 79-80. [Trad. cast.: *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985]

[93] Heródoto, IV, 94-96.

un *daímon* o un *theós*. Es de origen geta, y en cuanto a su estado, había sido esclavo. Asimismo, siempre para los griegos del Ponto, Pitágoras es hijo de Mnesarcos, originario de Samos y fue, durante un tiempo, amo del esclavo Sálmoxis. Se advierte inmediatamente cómo proceden los griegos del Ponto con respecto a la alteridad: aquel que para los griegos era un mero esclavo, para los getas era un ser divino.

Para desarrollar esta observación hasta el fin, es necesario introducir aquí otro lugar, otro país: Egipto. En efecto, según una tradición,[94] Pitágoras (como Solón y Tales) viajó a Egipto una vez en su vida para ilustrarse con los hombres más antiguos del mundo, o en todo caso los más antiguos después de los frigios;[95] su antigüedad les asegura un saber mayor comparados con los pueblos más jóvenes: Pitágoras es discípulo de los sacerdotes egipcios. En cuanto a los getas, la situación se invierte y Pitágoras aparece como amo y también maestro de Sálmoxis. Avanzando de sur a norte, se produce una suerte de degradación del saber;[96] degradación que se explica en parte por la edad de los pueblos: si los egipcios son los más "viejos", los escitas son los más "jóvenes" entre los hombres,[97] ya que tienen apenas mil años. En el capítulo que Estrabón dedica a Sálmoxis, también lo hace esclavo de Pitágoras, pero le acredita un viaje a Egipto, donde adquirió conocimientos de astronomía.[98]

Junto con esta identidad de estado civil que le atribuyen los griegos del Ponto, Pitágoras ha sido dotado de identidades más imprecisas o cambiantes. Ahora bien, el texto de Heródoto muestra la misma imprecisión con respecto a Sálmoxis. En primer lugar, Pitágoras disfrutó de una serie de existencias anteriores, a las cuales tiene el privilegio de recordar.[99] En el otro extremo de la escala de los seres, es, según ciertos fragmentos, un verdadero "dios: Apolo venido del país de los hiperbóreos".[100] Pero el calificativo que expresa mejor esta imprecisión, sin duda, es el de demonio: "Entre los dioses y los hombres existe el hombre divino, el *daímon*, el intermediario, es decir, Pitágoras";[101] el *daímon* no es definido por una representación figurativa, un mito ni un ritual. Aristóteles, en

[94] Ch. Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap, 1971.

[95] Heródoto, II, 2.

[96] Ibídem, IV, 46: En el Ponto viven las poblaciones "más ignorantes".

[97] Ibídem, IV, 7; aquí reaparece la indudable fascinación que ejercía Egipto sobre los griegos y los problemas que les planteaba: en efecto, por más que fueran sus "antepasados", los egipcios eran no griegos.

[98] Estrabón, VI, 5; adviértase que, en cierta forma, Pitágoras sirve para "leer" la religión egipcia; véase Heródoto, II, 37; II, 81.

[99] Heráclides, fr. 89 W = Diógenes Laercio, VIII, 4.

[100] Diógenes Laercio, VIII, 11; Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 28.

[101] M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique: la notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, París, 1963.

su obra *Sobre los pitagóricos*,[102] escribe que existen "por un lado, los dioses", por "el otro, los hombres" y un tercer término que comprende "los seres del género de Pitágoras"; por consiguiente, es uno de los gloriosos representantes de esa raza de *daímones* y cabe agregar, para completar la idea, que es "un buen demonio, lleno de amor por los hombres".

Heródoto califica a Sálmoxis sucesivamente de *daímon*, *theós* y *ánthropos*; corresponde, pues, a él ocupar los tres lugares a la vez o ser aquel que va continuamente de uno a otro. "El que muere se reúne con Sálmoxis, un ser divino *(daímona)*": eso creen los getas. La palabra *daímona* colocada en aposición parece ser una intervención del narrador en su relato: aporta un elemento de información que debe permitirle al oyente griego desprevenido saber dónde situar a Sálmoxis; entre *parà Sálmoxin* y *daímona*, quien, para el sentido empleado, no depende de *nomízousi*, hay un tiempo de silencio. Sálmoxis pertenece a esa categoría de intermediarios que nosotros los griegos llamamos *daímones*. En la frase siguiente el narrador aporta nueva información sobre los apelativos de Sálmoxis, conocido por los tracios bajo el nombre de Gebeleicis, y la expresión empleada es *tòn autòn toûton* (algunos de "esos" mismos lo llaman Gebeleicis): el *toûton* absolutamente innecesario (Heródoto hubiera podido escribir *tòn autòn* o *tòn autòn daímona*) puede parecer una vacilación del narrador; *toûton*, por su misma imprecisión, deja abiertas todas las posibilidades y viene a relativizar la afirmación precedente: así como Sálmoxis tiene (por lo menos) dos nombres, puede ser un demonio o una especie de demonio o incluso otra cosa.

Si el mensajero enviado a Sálmoxis muere (lo arrojan al aire para que caiga sobre las jabalinas alzadas), "consideran que la divinidad les es propicia". A diferencia del término *daímon*, el de *theós* no es producto de una intervención del narrador, quien se limita (puesto que hay *dokéei)* a reproducir la opinión de los getas. ¿Qué designa la palabra *theós*? Seguramente a aquel a quien envían el mensajero, es decir, Sálmoxis; pero también, y no sin ambigüedad, puede designar al dios en general, la divinidad, como en nuestra expresión "el cielo". Puesto que el relato se cuida de zanjar la cuestión, el oyente o el lector deben reconocer que la identidad de Sálmoxis es más imprecisa que nunca. El empleo ambiguo de *theós*, que designa solamente a Sálmoxis, al cielo en general o (lo más probable) a ambos a la vez, explica cómo, unas líneas más adelante, se puede pasar a otro *theós* que señalará esta vez no sólo al dios del cielo sino, más aún, al dios griego del cielo.

Así, este texto con su movimiento mismo expresa una imprecisión sobre la identidad de Sálmoxis; la imprecisión no es casual sino parte integral de su personalidad y análoga a la que advertimos en lo concerniente a la naturaleza ver-

[102] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 31.

dadera de Pitágoras; imprecisión, por último, que el término *daímon* permite expresar y contener a la vez.

Otro rasgo característico del relato es el empleo de todo un vocabulario del saber: lo contrario de Sálmoxis, el que sabe (*epistámenos*), son los tracios, "gente que vive miserablemente" (*kakóbion*) y "no demasiado lista" (*hupaphronestéron*). Aristóteles, en la *Historia de los animales*, dice que los jilgueros son *kakóbioi:*[103] tienen una vida difícil, tienen dificultades para "encontrar" su vida, es decir, alimentos; por el contrario, otros pájaros mencionados anteriormente son presentados como *eubíotoi* y *euméchanoi*: encuentran fácilmente su vida porque saben hacerlo; su *díanoia*, su "inteligencia", dice Aristóteles, les permite hallar fácilmente su subsistencia. Decir de un ave que es *kakóbioi* es como decir que no es inteligente, que no sabe adaptarse a una situación difícil. Asimismo, los tracios están desprovistos de esa inteligencia práctica que les permitiría sacar el mejor partido posible de su situación indudablemente difícil; esta deficiencia es subrayada y ampliada por el empleo del cualitativo *hupaphronestéron*, que indica que son medio cretinos.

Sálmoxis, al contrario, a pesar de su origen geta, por haber vivido en Samos y frecuentado a los griegos, se convirtió en un hombre que conoce (*epistámenos*: él sabe) *díaitan Iáda* (expresión que responde a *kakóbioi*), es decir, el "régimen", pero también el "lugar donde se vive" y el "modo de vida" de Jonia; conoce también *éthea bathútera*, expresión que posee un matiz jónico e intelectual.[104] Sabe tanto más por cuanto tuvo como maestro a Pitágoras, que como dice Heródoto, es un *sophistés* y "no el menor". La palabra, en ese momento, no es en absoluto peyorativa ni tiene nada que ver con lo que será el sofista de Platón; significa algo así como sabio, poeta, vidente: sabio, como en la expresión los Siete Sabios; los *sophistaí*, en la *Istmica* V,[105] son los poetas; en el *Rhesos*,[106] se llama *sophistés* a Orfeo. *Kakóbioi*, *bathútera* (en esta acepción) y *hupaphronestéron* son *hápax*[*] según Heródoto (de ahí a concluir que hay imitación es un indicio que conviene recordar).

Sálmoxis, pálido reflejo de la sabiduría de su maestro, puede impresionar a esos patanes que son los getas. Pitágoras y los pitagóricos son gente de saber; confor-

[103] Aristóteles, *Historia de los animales*, IX, 17, 3.

[104] *Die Fragmente der Vorsokratiker* (H. Diels, W. Kranz, 12ª ed.), Heráclito, 22 B 45, habla de *bathún lógon*; Píndaro, *Nemeas*, III, 53: Quirón es llamado *bathumétes*; *Nemeas*, VII, 1: las Moiras son llamadas *bathúphrones*; en Alcman se encuentra la expresión *bathúphron*; Solón, 23, 1, en Diehl, *Anthologia lyrica graeca*, escribe irónicamente sobre sí mismo: "Solón no era un hombre sagaz (*bathúphron*), ni listo (*bouléeis*)."

[105] *Istmicas*. V, 36.

[106] *Reso*, 949.

[*] *Hápax*: "una sola vez"; palabras que tienen una sola acepción en ese lugar de la literatura y que no aparecen en otro. [N. de E.]

man una comunidad de personas eruditas (*eidótes*) o cultas (*pepaideuménoi*);[107] y la tradición a partir del siglo V casi nunca deja de mencionar a Pitágoras como un hombre de gran sabiduría; Heráclito lo cita como ejemplo de hombre *polumathés*;[108] Ion de Quíos y Empédocles dicen que es el hombre que sabe mucho, casi demasiado.[109] Así, esta oposición entre el saber y la ignorancia, entre la gente que sabe y la turba de patanes, es uno de los componentes de la representación que se hace de Pitágoras y sus discípulos. El texto de Heródoto también juega con esta oposición, se hace eco de esta tradición, o mejor, está en resonancia con ella.

Al leer los capítulos de Heródoto, se advierte otra constelación, una serie de tres términos con un aire familiar, cada uno de los cuales implica a los otros de manera no unívoca e invitan a seguir este movimiento de vaivén entre el pitagorismo y el "salmoxismo"; se trata de la inmortalidad, el valor y la comida compartida.

Apenas habla de los getas, Heródoto coloca a continuación de su nombre *athanatízontes*;[110] vuelve sobre este calificativo unas líneas más abajo; en otro libro de la *Historia*, al hablar de los getas, escribe como si fuera una frase hecha, "por cierto que se creen inmortales" (*gétai hoi athanatízontes*).[111] Además, no es el único que asocia al pueblo geta con la inmortalidad o las prácticas de inmortalidad: Platón, Diodoro, Arriano, Luciano y otros repiten esta conjunción.[112] Por lo tanto, parece verosímil que geta e inmortalidad estuvieran asociados en el saber común de los griegos: *hoi athanatízontes* era una suerte de epíteto natural de ese pueblo del norte, que yo propondría traducir como "getas practicantes de la inmortalidad",[113] y la inmortalidad deja voluntariamente imprecisas las modalidades de esta asociación. En efecto, el texto no responde a la pregunta sobre las relaciones entre esta inmortalidad y Sálmoxis: ¿es él la única mediación? ¿Sin él se diría de los getas que son "practicantes de la inmortalidad"? El capítulo 95 parece reservar la inmortalidad exclusivamente a los iniciados en el salmoxismo; pero algunas líneas más abajo, el texto dice que los tracios (en general) lloran la "muerte" de Sálmoxis; además, al comienzo del capítulo 94 se encuentra la siguien-

[107] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 200.

[108] Heráclito, 22 B 40 (D. K.).

[109] Empédocles, 31, B 129 (D. K.); Ion de Quíos, 36 B 2 (D. K.).

[110] Heródoto, IV, 93.

[111] Ibídem, V, 4.

[112] Véase I. M. Linforth, *Clas. Phil.*, núm. 13, 1918: *hoi athanatízontes*, pp. 23-33. Platón, *Cármides*, 156 *d*; Diodoro, 1, 94; Arriano, *Anábasis*, *1*, 3, 2; Focio, *Suda*, *Etym. Magn.*, *s.v.* Zalmoxis; Luciano, *Escytas*, I, 860, y *Asamblea de los dioses*, IX, 533.

[113] Linforth, ob. cit., p. 27, traduce *athanatízein* por "make immortal and divine, deify" [volver inmortal y divino, deificar] cuando es transitivo y por "act the part of a being inmortal and divine" [realizar el papel de un ser inmortal y divino] cuando es intransitivo.

te definición: "por cierto que practican la inmortalidad, entendiendo por tal lo siguiente: piensan que no mueren, sino que, a la hora de morir, van a reunirse con Sálmoxis, un ser divino"; si se cree en esta definición, cada uno de los getas está implicado e incluido; Sálmoxis es una mediación válida para todos.

Por ser ésta la primera aparición de la palabra *athanatízein* en la literatura griega, se podría pensar que Heródoto la acuñó para describir a los getas y expresar su originalidad. Por el contrario, yo diría que formaba parte del saber común de los griegos de la época y que Heródoto (¿el primero o después de otros?) la saca de su "contexto" para aplicarla a los getas. El hecho de que aparezca por primera vez en la *Historia* es de significación relativa porque nuestra documentación con respecto a los textos contemporáneos o anteriores adolece de muchas lagunas. Por otra parte, emplear esta expresión apenas aparecen los getas sin sentir la necesidad de explicar ni comentarla parecería indicar que es conocida por los oyentes; Heródoto sólo deberá precisarla en la visión del mundo de los getas mediante la introducción del personaje de Sálmoxis, pero de ninguna manera explicarla.

Si se reconoce que forma parte de lo "bien conocido", si indica una relación indiscutible, aunque imprecisa en sus modalidades, con la inmortalidad, ahora cabe preguntarse a qué se aplicaba corrientemente. ¿A quién podría aplicarse la expresión *hoi athanatízontes* sino a pueblos que se consideran especialistas en el más allá y cuestiones de la inmortalidad? Ahora bien, ¿quiénes, en Grecia, se inclinan por esos problemas más que los pitagóricos, para quienes "toda la vida [...] parece haber sido considerada en sí misma como preparación para la muerte"?[114] De ahí la conjetura de Linforth (seductora, aunque ningún texto la apoya explícitamente) de que *hoi athanatízontes* es un apodo aplicado a los pitagóricos: "The Greeks, observing that the Pythagoreans claimed to be able to remove the sting of death and insure for themselves and their associates eternal happiness beyond the grave, thereby putting on the divine and making themselves like the gods, applied to them the appellation *athanatízontes*".[115]

Así, el valor de este término, que la tradición yuxtapone de buen grado al pueblo geta, como epíteto natural o apodo,[116] se duplicaría en la medida en que, pa-

[114] P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1937, p. 144.

[115] Linforth, ob. cit., p. 31. [Los griegos, al advertir que los pitagóricos decían ser capaces de eliminar el aguijón de la muerte y asegurar para sí y para sus camaradas la felicidad eterna más allá del sepulcro, revistiéndose así de lo divino y volviéndose semejantes a los dioses, les aplicaron el apelativo de *athanatízontes*].

[116] Véase también este fragmento del poeta cómico Aristofón: uno de los personajes del *Pitagórico* dice que "habiendo descendido a la guarida, vio a cada uno y observó que los pitagóricos llevan gran ventaja sobre los demás muertos porque son los únicos que tienen el privilegio de comer con Plutón". El verbo empleado es *sussítein* (=Diógenes Laercio, VIII, 37).

ra un oyente griego, funcionaría también como referencia:[117] decir que los getas son "practicantes de la inmortalidad" equivale a decir que son una suerte de pitagóricos; de ahí que sobre todo este texto, desde el comienzo, se extiende la sombra de Pitágoras.

A diferencia de los tracios, que se rinden a Darío sin pelear, los getas son los únicos que oponen resistencia al ejército del Gran Rey; desde luego resultan vencidos, pero, dice Heródoto, "que son los tracios más valerosos y más justos" (*andreiótatoi*). Aquí encontramos el segundo elemento de la constelación, la *andreía*; en efecto, ésta remite a la inmortalidad, la que a su vez evoca fácilmente la *andreía*; Heródoto, si bien no califica la relación que une los dos términos, los coloca juntos, porque inmediatamente después de hablar de los tracios "practicantes de la inmortalidad",* destaca su gran valor.[118] Pero otros autores, al hablar de los tracios, insisten en su "hambre de muerte";[119] por ejemplo, para Pomponio Mela,[120] los getas están "paratissimi ad mortem" [preparadísimos para la muerte], porque, siguen tres explicaciones, "alii redituras putant animas adeuntium, alii, etsi non redeant, non extingui tamen, sed ad beatiora transire, alii, emori quidem, sed id melius esse quam vivere" ["unos piensan que las almas de los que se han ido van a volver, otros que, aunque no vuelvan, sin embargo no se extinguen, sino que se trasladan a lugares más dichosos, otros que mueren por cierto, pero que eso es mejor que vivir"]. En esas condiciones, combatir se convierte en una partida de placer y morir un objetivo deseable. Encontramos una confirmación *a contrario* de ese vínculo entre la inmortalidad y el valor en el capítulo 94. En efecto, cuando los getas envían un mensajero a Sálmoxis, lo arrojan al aire para que caiga sobre las lanzas; si no muere, lo tachan de *kakós*, es decir, "ruin" (no "malvado", según la traducción de Legrand). La única explicación posible de su negativa a morir, es decir, en definitiva, de su rechazo de la inmortalidad, es la vileza.

A primera vista, la guerra y la práctica de la *andreía* parecen muy alejadas del pitagorismo. No obstante, puesto que Pitágoras y sus discípulos se reunían en su casa, llama a la prudencia la presencia de un personaje como Milón de Crotona, atleta, seis veces vencedor en Olimpia, guerrero temible, jefe de guerra contra los sibaritas en el 540 y pitagórico destacado; por otra parte, estas palabras

[117] La cita que, como indica M. de Certeau (*L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 111), "es a la vez capaz de 'hacer venir' un lenguaje referencial que juega allí como realidad y de juzgarlo a título de un saber".

* La traducción al español de Schrader dice: "se creen inmortales", pero, en este caso, se ha usado la versión francesa de F. Hartog. [N. de T.]

[118] Heródoto, IV, 93.

[119] Véase Rohde, *Psyché*, trad. París, 1928, p. 291.

[120] Pomponio Mela, II, 2.

reproducidas por Aristoxenes,[121] según las cuales "es necesario combatir no con palabras sino con hechos, porque es justo y sagrado hacer la guerra cuando se la hace hombre contra hombre", o incluso este precepto, fuertemente militarista, de que "es bello morir tras recibir heridas de frente, mientras que lo contrario es infamante",[122] lleva a replantear la cuestión. Detienne demostró que Milón no es menos pitagórico que el mismo Pitágoras; la conducta de ambos no es opuesta sino complementaria e indica dos orientaciones del movimiento: una, la de Pitágoras, "el mago extático, el sabio habituado a la purificación, el hombre-dios que no sufre de hambre ni de sed", indica "la exigencia de salvación individual"; la otra, la de Milón, "uno de los primeros ciudadanos de la ciudad, atleta, guerrero, buen comedor de carne", define "la voluntad de reformar la ciudad",[123] o el pitagorismo como movimiento político.

Lejos de limitarse a soñar con esta reforma, los pitagóricos se empeñaron en promoverla; no se contentaron con proclamarla sino que se empeñaron en prepararla en y mediante su práctica social; en efecto, elaboraron un estilo de vida y desarrollaron una serie de instituciones que constituyen un verdadero sistema educativo o "adiestramiento colectivo". Para luchar contra la *truphé*, el sibaritismo, es necesario desarrollar las virtudes de la *sophrosúne*, la *andreía*, la *areté*. Ahora bien, ¿qué mejor manera de desarrollarlas que por medio de las comidas comunitarias, la camaradería y los ejercicios gimnásticos, instituciones tomadas de las sociedades guerreras? "Yo encuentro que las comidas en común y los gimnasios –dice el cretense Clinias–* están muy bien ideados para inspirar a la vez valor y templanza";[124] o bien, esta vez en boca del Ateniense, "estamos conformes que el legislador ha establecido las comidas en común y los gimnasios en consideración a la guerra".[125]

La relación entre el valor y la inmortalidad es reproducida en la práctica social y las instituciones por el vínculo entre el valor y la comida comunitaria, la que aparece como un lugar productor de *andreía*. Así aparece, en sus relaciones complejas con los otros dos, el tercer término de la constelación: la comida comunitaria. Inmortalidad, valor y banquete, tres términos que se invocan mutuamente y se remiten unos a otros, tres elementos de una misma constelación.

[121] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 232.

[122] Ibídem, 85.

[123] Véanse V *Convegno di studi sulla Magna Graecia*, Nápoles, 1966 (1969), pp. 149-156, y "La cuisine de Pythagore", *Arch. Sociol. des Rel.*, 29, 1970, pp. 146-148.

* La atribución de estos dichos al cretense de Clinias, corresponde a la edición en español traducida por C. Schrader. En la versión que utiliza F. Hartog, el texto es atribuido al espartano Mégillos. [N. de T.]

[124] Platón, *Leyes*, 636 *a*.

[125] Ibídem, 633 *a*.

Hemos visto los lazos entre la inmortalidad y el valor, así como entre éste y la comida comunitaria; resta establecer la conexión entre el primer elemento y el tercero, es decir, plantear el problema de los festines de inmortalidad.

Sálmoxis, ya hombre libre y rico, vuelve a su país; allí manda construir una sala de banquetes para recibir a algunos de sus compatriotas; en una palabra, introduce la costumbre de la comida comunitaria y parece hacer de ella uno de los fundamentos de su acción. Se hace preparar un *andreón*, es decir, un "salón para hombres";[126] pero fuera del contexto herodotiano, el término remite a las costumbres cretenses y espartanas: "En Creta el término *andreîon* designa el local público donde se reunían los miembros de las *hetairía*, pero también las mismas *hetairías* y las comidas que constituían la ocasión del encuentro. La expresión espartana, al menos para la época reciente, parece haber sido *phidítion*, cuyo sentido no es seguro. Así como en Creta, la expresión *andreîon* aparentemente fue usada antiguamente en Esparta".[127]

Ahora bien, como vimos al hablar de la sociedad pitagórica en Crotona, los banquetes son un elemento importante de la vida de acuerdo con los preceptos del filósofo de Samos; Boyancé cree "descubrir" en el texto de Heródoto la primera y más valiosa alusión a esos banquetes que constituyen la parte más importante de la vida pitagórica tal como la describió Aristoxenes.[128] Pero hasta el presente y a través de la figura de Milón, nos hemos encontrado con la comida comunitaria como productora de *andreía*, como poseedora de una función política y no, siguiendo la otra orientación del pitagorismo, como momento importante de una vida religiosa, como festín de inmortalidad. Comprendo que no existían dos clases de banquetes, pero se puede poner el acento en uno u otro aspecto, en la figura de Milón o en la de Pitágoras. Aristoxenes de Tarento, quien pretende haber sido confidente de una de las últimas comunidades pitagóricas en Flionte (en el siglo IV), nos dice [129] que, hacia el atardecer, después del baño, los miembros de la secta participaban de la cena comunitaria; la comida era precedida y seguida por libaciones, sacrificios y ofrendas; a continuación, el discípulo más joven realizaba una lectura y el miembro más anciano tomaba la palabra

[126] *Andreón* en Heródoto: sala de los hombres;
— I, 34: luego de tener un sueño, Creso hace llevar las armas *ek tôn andreónon* para evitar que su hijo corra el riesgo de herirse.
— III, 77, 78: los conjurados (persas) entran *eis tòn andreôna* para matar al mago Esmerdis.
— III, 121, 128: Polícrates de Samos está en el *andreón* con Anacreonte de Teos; el mobiliario del *andreón* fue entregado al Heraión después de la muerte de Polícrates.

[127] H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, París, 1939, pp. 85, 423, 483.

[128] Boyancé, ob. cit., p. 134.

[129] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 96-100.

para hacer una serie de recomendaciones. Después de esto, se separaban y cada uno volvía a su casa.

Sálmoxis, que instaura los banquetes de carácter religioso, invita a ellos a "sus más importantes conciudadanos"[130] (*tòn astôn toùs prótous*). La expresión es sorprendente: en efecto, desde el momento en que se habla de *andreîon* y cena comunitaria, tenemos a los getas convertidos en ciudadanos de una ciudad de Jonia o del sur de Italia, reunidos para festejar bajo la conducción de un maestro de banquetes. Sea una expresión a tomar al pie de la letra (por haber "olvidado" Heródoto que los tracios no conocían la vida en ciudad), sea metafórica o incluso una transposición irónica o despectiva, poco importa, porque lo interesante aquí es que la evocación de la comida comunitaria haya introducido precisamente estos términos: en los banquetes sólo se reunía la "gente bien" y Sálmoxis, que lo sabía perfectamente, no invitaba a cualquiera.

Esta expresión que aparece en el texto nos remite a la cena comunitaria de los pitagóricos y, en un sentido más amplio, a la política pitagórica. ¿Quiénes se reunían? ¿A quiénes se dirigían las enseñanzas de Pitágoras? Desde hace mucho se han destacado las tendencias aristocráticas del pitagorismo.[131] En Crotona, Pitágoras "sancionó leyes para los griegos de Italia, de suerte que él y sus discípulos eran tenidos en gran estima, ellos que eran unos trescientos gobernaban tan bien la ciudad, que el régimen era prácticamente una verdadera aristocracia".[132] Según Delatte,[133] esta observación de Diógenes Laercio es un resumen muy inexacto de Timeo,[134] según el cual la sociedad, que comprende trescientos miembros, se organizó como *hetairía* y tomó en Crotona la defensa de las instituciones establecidas contra los movimientos democráticos. Por lo tanto, los pitagóricos se apoyan en la aristocracia de las ciudades y reclutan miembros en su seno: aquí encontramos nuevamente la figura de Milón, representante de una familia aristocrática de Crotona.

Así, la inmortalidad nos ha conducido al valor, el valor a los banquetes y estos tres términos, lejos de sucederse en el mismo plano, conforman una constelación, es decir, constituyen una figura reconocible en la que se inscriben, sin ser excluyentes, ciertos rasgos del pitagorismo y por lo tanto del salmoxismo.

En este *andreîon* así dispuesto, Sálmoxis instruye a los mejores entre sus "conciudadanos"; el texto usa *anadidáskein*, que según el diccionario de sinónimos *Thesaurus* significa *redoceo*, *iterum doceo*, *edoceo* (volver a enseñar, volver so-

[130] Heródoto, IV, 95.

[131] A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, París, 1922, y más recientemente K. von Fritz *s.v.* Pythagoras, *R. E.* (1963), C. 171-300.

[132] Diógenes Laercio, VIII, 3.

[133] A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruselas, 1922, p. 154.

[134] En Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 254.

bre, enseñar en profundidad); a estos sentidos, el diccionario de Liddell-Scott agrega: "to teach otherwise or better". Así, el verbo que designa la actividad de Sálmoxis puede significar simultáneamente que volvía a enseñar, es decir, que volvía sobre las enseñanzas de Pitágoras y realizaba una exposición completa de ellas, pero también que las enseñaba a su manera. Es una polisemia que conviene destacar, de ninguna manera reducirla al elegir un significado a expensas de otro, porque es en el espacio de esta polisemia que puede entrar en juego cierta alteridad.

Los griegos del Ponto, puesto que se trata siempre de ellos, resumen la doctrina de Sálmoxis en una frase: "Los adoctrinaba en el sentido de que ni él, ni sus convidados, ni sus sucesivos descendientes morirían, sino que irían a cierto lugar donde vivirían eternamente, gozando de toda suerte de bienes".[135] Estas pocas palabras consituyen una mezcolanza de afirmaciones llanas y vagas con propuestas exorbitantes: ¿qué es ese lugar adonde irán los elegidos, qué es esa felicidad de la que gozarán, qué significa esta promesa válida no sólo para los convidados sino también para sus "descendientes"? Sin duda, este lugar indeterminado adonde irán los conciudadanos de Sálmoxis recuerda las Islas de los Bienaventurados de los pitagóricos, objetivo del viaje supremo, que no son otras que el Sol y la Luna, pero esto por sí solo no autoriza a superponer las enseñanzas de Sálmoxis con las de Pitágoras. No obstante, desde el siglo V existen lecturas más pitagóricas, es decir, más explícitamente pitagóricas, de las enseñanzas de Sálmoxis. Helánico de Mitilene, historiador del último cuarto del siglo V, escribe en sus *nómima barbariká*[136] que Sálmoxis instituyó "misterios" entre los getas y que los muertos van a reunirse con él, pero también que regresan *(héxein dè aûthis)*; en una palabra, el salmoxismo enseña algo análogo a una metemsomatosis y se parece a una secta de iniciados.[137]

En el emperador Juliano[138] encontramos una lectura interesante de este cambio de lugar que favorece a los convidados de Sálmoxis; se describe el cambio como una "mudanza": "Creen que no mueren sino que cambian de domicilio"; ahora, el término *metoíkesis* y el tema de la mudanza son pitagóricos.[139] En efecto, según la expresión de Jámblico, los discípulos se transmitían largos *akoúsmata* "sobre la mudanza de aquí" *(perì metoikéseos tês enteûthen)*.[140]

[135] Heródoto, IV, 95.

[136] *Suda*, *s.v.* Zalmoxis.

[137] Véase también Pomponio Mela, ya citado, a propósito de la relación *andreía*/inmortalidad.

[138] *Les Césars*, 327 *d*.

[139] F. Cumont, "À propos des dernières paroles de Socrate", *Compte rendu de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1943, p. 122, n. 4.

[140] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 85; véase también *Apologie de Socrate*, 40 *e*; *Metoíkesis têi psuchêi tôu tópou tôn enthínde eis állon tópon*.

Se puede agregar un texto más al expediente de lecturas explícitamente pitagóricas del salmoxismo: esta vez no se trata de iniciaciones ni de viajes de las almas, sino de costumbres alimentarias. Al concluir su exposición sobre Sálmoxis, Estrabón agrega: "La costumbre de abstenerse de la carne (*tôn empsúchon apéchesthai*) observada entre los getas se debe también a Sálmoxis, quien la habría tomado de Pitágoras";[141] la exclusión de lo "muerto", es decir, del consumo de carne, del régimen alimentario de los getas proviene, pues, directamente de las enseñanzas de Pitágoras.

Estos escasos ejemplos, tomados de la tradición, demuestran que se puede realizar una lectura totalmente pitagórica del salmoxismo, pero al volver sobre Heródoto es necesario destacar algunas diferencias. El ejercicio no carece de peligros, porque del pitagorismo en general, lejos de saber qué era en el siglo V, sólo nos quedan algunos fragmentos y migajas, y el texto de Heródoto es uno de los primeros testimonios (sino el primero) que tenemos no sólo sobre Sálmoxis sino también sobre el mismo Pitágoras. En síntesis, la receta de Sálmoxis es de lo más sencilla: participad de mi festín y, sin conocer la muerte, viviréis para siempre. Pero ésta no es en absoluto la enseñanza de Pitágoras: lejos de negar la muerte, los pitagóricos se inclinarían a hacer de la vida una preparación para ella.[142] Además, existe todo un ceremonial pitagórico de la muerte que es una *anagogé*, es decir, una travesía (marítima) y un ascenso cuya meta es las Islas de los Bienaventurados. "Un pasaje de Jámblico compara los ritos que acompañan los últimos instantes de vida de un pitagórico con los que preceden a una partida marítima [...] Se procede a una observación ritual del vuelo de las aves y un silencio religioso debe rodear esos últimos momentos."[143]

Por consiguiente, los banquetes pitagóricos tienen el valor de una ascesis de la que parecen carecer totalmente los banquetes de Sálmoxis: para convencerse de ello, basta recordar el pasaje de Aristoxenes sobre el desarrollo de la jornada de un pitagórico; las comidas comunitarias, reuniones sumamente austeras realizadas diariamente, no son sino preparativos para ese banquete con Plutón que sólo se conocerá después de la muerte y del que hablaba, para mofarse de él, el poeta cómico Aristofón. La suerte de cada uno después de su muerte dependerá de la manera como ha vivido, diría un pitagórico; pero Sálmoxis va mucho más allá al enseñar que sus convidados y los descendientes de éstos (*hoi ek toûton*) no morirán. El agregado de los descendientes plantea un problema: en efecto, ha-

[141] Estrabón, VII, 3, 5.

[142] Boyancé, ob. cit., p. 134: "Quizá... sabemos lo suficiente para determinar que la vida pitagórica era en su totalidad una preparación para la muerte, y por otra parte, que los pitagóricos se distinguían por sus pretensiones sobre la ciencia de los ritos que les aseguraban una suerte privilegiada en el más allá".

[143] Ibídem, p. 137, y Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 257.

ce pensar en los *orpheostelestés* de los que habla Platón en *La república*,[144] esos charlatanes que se presentan en las puertas de los ricos para persuadirlos de que "por medio de víctimas y juegos se pueden expiar las faltas de los vivos y los muertos". Unos se inclinan por los muertos, otros por los vivos, pero nos encontramos ante el mismo género de charlatanes.

La mención de los "vivos" provoca abiertamente un despiste del texto al introducir en él la burla. En el verbo *anadidáskein* predomina el sentido de "a su manera", un sentido cargado de ironía: que enseña "a su manera" significa "imaginad que un individuo como éste pudiera comprender y recordar la doctrina de Pitágoras, y por añadidura enseñarla a gente tan sencilla de espíritu como los getas". O bien, otra posibilidad, la presencia de los "descendientes" vale, con perdón de la expresión, tanto para el salmoxismo como para el pitagorismo y *anadidáskein* insiste nuevamente en la reanudación, la repetición de la enseñanza del maestro; en este caso, la burla se extiende a los dos y los griegos del Ponto se mofan de ambos al hacer burla de uno por el otro.

El reconocimiento del tono de burla en el texto con el agregado de los "descendientes" invita a volver a examinar la obra para ver si no se advierten otras expresiones puestas entre comillas u otros cambios de tono. Luego de construir su *andreîon*, término que nos lleva a Creta y a las sociedades guerreras, Sálmoxis recibe a sus huéspedes como un posadero en su taberna: la palabra griega es *pandokeúein*. La distancia entre ambos términos no deja de llamar la atención: no son dos términos correspondientes a un mismo mundo. Donde se espera encontrar un maestro del banquete aparece un posadero cuya principal preocupación, según la representación habitual, es exprimir a sus clientes, quitarles el máximo de dinero en el mínimo de tiempo.[145]

Designar a los getas, elegidos por Sálmoxis para compartir sus banquetes, con la expresión "sus más importantes conciudadanos" es sorprendente: su presencia en ese lugar puede indicar que el narrador ha "olvidado" el "color local" (a saber, que los getas no viven en ciudades), pero también, de alguna manera, puede ser producto del contexto: "banquete" e "importantes ciudadanos" se evocan mutuamente; juntarlos con un salón de taberna desentona. Si la carga despectiva de *pandokeúein* está fuera de duda, cabe estimar también que la expresión "sus más importantes conciudadanos" está presente por antífrasis: si estuviéramos en Grecia, serían efectivamente los más importantes ciudadanos de la ciudad, pero entre esos pobres diablos... Se finge creer que son lo que deberían ser normalmente para decir que no lo son en absoluto. Nuevamente es posible el despiste y otra vez aparece el tono de burla.

[144] *La república*, 364 *b*.
[145] *Las leyes*, XI, 918 *d* y ss.

El término *sumpótai* también admite una doble lectura: puede designar al invitado, el que normalmente participa de un banquete, pero también al bebedor, el aficionado al vino. ¿A qué género pertenecen los huéspedes de Sálmoxis? Además, de acuerdo con ciertos testimonios, los pitagóricos no bebían vino.[146] En ese caso, ¿sobre quién recae la (posible) ironía? Preguntas que nos llevan a aquélla, ya planteada, de los significados de *anà* en *anadidáskein*.

El exceso que introduce la mención de los "descendientes" de los convidados de Sálmoxis nos lleva de vuelta a la expresión *athanatízontes*, de la que ya hemos hablado largamente. Linforth ve en ella una ironía, que se extiende tanto al salmoxismo como al pitagorismo. ¡Se trata de con los getas, grandes practicantes de la inmortalidad! En efecto, dicen que para no morir hay que empezar por morir. La prueba: el capítulo 94 dice que las recomendaciones son formuladas al mensajero enviado a Sálmoxis "mientras todavía se halla con vida" (*éti zóonti*). ¿Acaso convendría traducir la expresión *hoi athanatízontes* ya no como "practicantes" sino como "hacedores": esos "hacedores de inmortalidad"?

Así, los distintos términos examinados distan de articularse de manera unívoca y rígida en el saber compartido de un griego del siglo V. Estas palabras y expresiones pueden adquirir valores diferentes unas con respecto a otras y cada oyente puede combinarlas de distintas maneras. Entre esas palabras y expresiones de valores variables se instala un juego cuyo espacio da cabida a la burla, pero también a la alteridad.

> Y mientras hacía lo que he indicado y propagaba esa doctrina, en el ínterin se hacía construir una cámara subterránea. Y cuando tuvo totalmente terminada la cámara, desapareció de la vista de los tracios, y bajó a la cámara subterránea,donde vivió por espacio de tres años. Entonces los tracios lamentaron su ausencia y lo lloraron como si hubiese muerto, pero, a los cuatro años, se les volvió a aparecer y así fue como dieron crédito a lo que afirmaba Sálmoxis.

Así termina la vida de Sálmoxis relatada por los griegos del Ponto. Esta *catábasis* de Sálmoxis es uno de los tramos del relato que más invita a acercarlo a Pitágoras; en efecto, Pitágoras es un hombre de las *catábasis*, un especialista en la vida subterránea: Jerónimo de Rodas[147] le atribuye un descenso a los Infiernos donde conoce, entre otras, las almas de Homero y Hesíodo. En el relato de Hermippe, Pitágoras, como Sálmoxis, se hizo construir en secreto una casa subterránea;[148] luego descendió a su nueva morada, pero su anciana madre, la única que estaba

[146] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 69; véase también Alexis, *Tarentins*, en Ateneo, 4, 161 *b*, y Aristofón, en Ateneo, IV, 238 *c-d*.

[147] Diógenes Laercio, VIII, 21.

[148] Ibídem, VIII, 41.

al tanto de su proyecto, por medio de tablillas lo mantenía al tanto de los sucesos importantes. Al cabo de cierto tiempo, el maestro, macilento y demacrado, hizo su reaparición, asegurando que regresaba del Hades; al relatar lo sucedido durante su ausencia, convenció a sus discípulos de su naturaleza divina.

Delatte[149] estima que se "deben" aproximar los dos textos, pero no explica el sentido de esta obligación; según otros autores, Hermippe plagia el relato herodotiano o bien hace una "relectura audaz" de éste.[150] Por su parte, Burkert[151] considera que el tema de la morada subterránea no pertenece a la "tradición de Sálmoxis" sino que es un "motivo griego", como lo demuestra el hecho de que, según Estrabón, el gran sacerdote de los tracios no habita en una cueva sino en la cima de una montaña. Agrega que Hermippe no deriva totalmente su relato de Heródoto, porque en él hay elementos que no aparecen en la *Historia*, particularmente la presencia de la madre de Pitágoras; con toda temeridad, considera que se trata de un motivo muy antiguo y mal comprendido, y que Hermippe "racionaliza" lo mejor que puede: esta madre, lejos de ser la del filósofo, sería la Madre divina, es decir Deméter, de quien él sería el hierofante...

La comparación entre estos dos episodios de la vida de Sálmoxis por Heródoto y de Pitágoras por Hermippe revela que se pueden leer los dos juntos; Sálmoxis remite a Pitágoras y viceversa; en cuanto a decir que uno de los relatos es el origen o el modelo del otro simplemente porque es anterior, es aprovecharse de nuestra ignorancia.

Nos propusimos al comienzo leer el salmoxismo a través del pitagorismo: procedimiento legítimo (incluso tras recordar la inexistencia de una exposición sistemática de éste), pero insuficiente. En efecto, este estudio nos ha demostrado que si se puede leer el "salmoxismo" a través del pitagorismo, éste a su vez, y con el mismo método, se lee a través de aquél.

Se plantea finalmente la pregunta de Heródoto etnógrafo: ¿cómo ven a Sálmoxis los griegos del Ponto y cómo presenta el viajero su punto de vista? Aquello que los getas, que jamás han salido de su país, ignoran, o mejor dicho, cuya existencia ni siquiera sospechan, los griegos lo saben. Son gente de saber: ¿acaso no saben más sobre Sálmoxis que su discípulo más instruido? Es decir, postulan desde el comienzo la ignorancia del otro, que literalmente no sabe lo que dice.

En segundo lugar, los griegos del Ponto, instalados en las márgenes boreales del mundo griego, deben realizar un largo desvío para explicar un fenómeno re-

[149] Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 245.

[150] En el relato de Hermippe, Pitágoras regresa del más allá con un mensaje (y es ese mensaje el que genera la creencia), mientras que en el texto de Heródoto no hay un mensaje propiamente dicho: Sálmoxis genera la creencia con su sola presencia.

[151] Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, Harv. Univ. Pr., 1972, pp. 158-159.

ligioso del cual son vecinos: en efecto, convocan a la figura geográficamente más alejada de ellos, la de Pitágoras, hombre de Occidente, por no decir del *far west*. Para volver inofensiva la alteridad del geta, para enfrentar la amenaza de este ser extraño e inaprehensible de quien no se sabe bien si es dios, demonio o incluso otra cosa, recurren a aquel que, allá lejos hacia el oeste, se ha ganado en el saber compartido de los griegos un lugar de personaje intermediario, poseedor sin duda de una cierta carga de alteridad, pero de alteridad no "salvaje" sino clasificada, reconocida, rotulada. Es un juego del próximo y el remoto, en el cual el próximo es el más remoto.

Entre ellos y Sálmoxis, a quien no pueden mirar de frente ni escuchar, entre otras razones porque no dice nada valedero, colocan un tercer término, verdadero enlace de inteligibilidad; Pitágoras vale como origen de los actos y las palabras de Sálmoxis, y como su verdad. Con este método, la relación entre los dos se lee en el sentido de Pitágoras → Sálmoxis, es decir, que el salmoxismo se lee íntegramente a través del pitagorismo, del cual es pura y simplemente un plagio.

En efecto, para los griegos del Ponto, es impensable que la relación pueda leerse en el sentido Sálmoxis → Pitágoras porque entre ellos y los getas pasa la frontera del mundo griego. Su relato lo expresa de manera particularmente nítida y brutal: Sálmoxis fue esclavo de Pitágoras. Aunque las reflexiones de Aristóteles sobre el esclavo "por naturaleza" aún no habían sido elaboradas, no es menos cierto que el esclavo y el hombre libre pertenecen a dos mundos que normalmente no se mezclan: por ejemplo, en Atenas, un esclavo liberto accederá a la categoría de meteco, pero ni él ni sus descendientes serán jamás ciudadanos. Como no están en el mismo plano, la implicación no es reversible.

No obstante, la alteridad así reducida, canalizada y conjurada puede obrar en el texto dentro y mediante el juego de la polisemia. Recordemos el *anadidáskein* y el sentido del "posadero" que "a su manera" trata a "sus más importantes conciudadanos" en su *andreîon*, o incluso los "descendientes" consagrados a la inmortalidad gracias a que sus padres apuraron una copa en cierta velada: otras tantas palabras y expresiones en las que un griego advierte el tono de burla. Este juego de la burla introduciría cierta distancia entre Sálmoxis y Pitágoras, y señalaría una alteridad que en suma no hace más que repetir, con una modalidad diferente, que Sálmoxis es el esclavo de Pitágoras.

Todo el discurso de los griegos del Ponto depende de un "yo" (yo me informé, *punthánomai*) que lo reproduce en estilo indirecto. Hasta ahora hemos procedido como si no existiera distancia entre los griegos del Ponto y sus palabras, pero evidentemente está la mediación de Heródoto.[152]

[152] Por otra parte, Heródoto era ciudadano de Turios, la nueva Síbaris: evocar a Sálmoxis a través de Pitágoras puede ser también una manera de dirigirse a un público "italiano".

Aparte del capítulo 95, el punto de vista exclusivo de los griegos del Ponto, es necesario visualizar el tramo dedicado a los getas en su totalidad y, en primer término, las relaciones entre el capítulo 94 y el 95, entre Sálmoxis el demonio y Sálmoxis el charlatán. Según algunos comentaristas, el problema se resuelve fácilmente: el capítulo 94, que explica cómo, en determinadas fechas, se envía un mensajero a Sálmoxis y cuáles son los procedimientos a seguir según el mensaje llegue o no, es en realidad una exposición del rito; mientras que el capítulo 95, que relata la historia de Sálmoxis, es el mito. "A la reaparición del dios en el mito –escribe Mircea Eliade–, corresponde, en el rito, el restablecimiento de las comunicaciones concretas entre Sálmoxis y sus fieles. Repetición simbólica (porque es ritual) de la fundación del culto."[153]

Para situar estas categorías en el texto, estos autores emplean como principal argumento una serie de consideraciones calendarias: se envía un mensajero a Sálmoxis cada cuatro años, y Sálmoxis permaneció cuatro años en su morada subterránea; ahora bien, el griego dice que lo envían *dià penteterídos*, cada quinto año, es decir, efectivamente, cada cuatro años (cumplidos); en cuanto a su vida subterránea, duró *ep' étea tría*, es decir, tres años, y él reapareció en el cuarto. Así, entre mito y rito se ha introducido un desfasaje de un año. Sin duda, los getas "no demasiado listos" se equivocaron en sus cuentas, si es que saben contar.

Sea como fuere, el capítulo 94 no da pie al comentario. Se envía un mensajero a Sálmoxis y la descripción de esta embajada horrorosa se realiza con un lenguaje tan llano y neutro como sea posible.[154] El asesinato del mensajero es descrito con una precisión casi técnica: en ningún momento se lo considera un sacrificio. Ahora bien, cuando lo desea, Heródoto es perfectamente capaz de presentar las costumbres bárbaras, escandalosas para un griego, como un sacrificio: así sucede, por ejemplo, con los festines fúnebres de los isedones, en los que comen a sus padres muertos.[155] Este capítulo presenta una descripción tan precisa como sea posible de los usos getas con respecto a su divinidad; es un relato o más exactamente una descripción, pero, y en esto consiste su originalidad y dificultad, no hay testigo alguno de la descripción ni narrador alguno del relato, al menos explícito. Ningún intermediario, poseedor de un saber adicional, interviene para darle al oyente o al lector la clave de la historia; aparentemente no hay enunciación ni signo de enunciación (como sí los hay, claramente indicados, en el capítulo 95: "Según he oído decir a los griegos que viven en el Ponto"), como tampoco la menor indicación de fuentes; sólo un relato que, en la

[153] Mircea Eliade, *Zalmoxis*, ob. cit., p. 57.

[154] La única palabra que tendría una vaga connotación ritual sería *penteterís;* en cuanto a *apopémpein*, es quizá más solemne que la simple *pémpein*.

[155] Heródoto, IV, 26.

inmediatez del presente (he aquí... es así), es acceso directo a, y transcripción inmediata de, lo que piensan, creen y hacen los getas desde y para siempre (al menos desde que Sálmoxis es Sálmoxis).

Este relato es, pues, una suerte de grado cero de la interpretación: he aquí una tajada de las creencias de los getas; ¿es oscura? Tal vez, pero es así. Sin embargo, cabe preguntarse si no hay en ello una forma más sutil de enunciación. En primer lugar, Heródoto no habrá elaborado ese capítulo en ese lugar por casualidad: colocado allí, antes de las palabras de los griegos del Ponto, debe producir cierto efecto y luego, cuando se llega al final del tramo, ese efecto se debe modificar.

Pero dentro del propio capítulo hay una cierta exégesis. El texto precisa a cada momento lo que son las creencias de los getas (*nomízousi*, *phámenoi*, *dokéei*, *nomízontes)*. Esta insistencia indica una voluntad del narrador de batirse en retirada, de no hacerse cargo, de deslindar su responsabilidad; pero al guardar distancia las pone en perspectiva, y esta ausencia de enunciación positiva no deja de ser una forma de enunciación. Por otra parte, esos "ellos creen" repartidos por todo el texto son como enlaces que otorgan a su conducta absurda, incluso monstruosa, un mínimo de coherencia: arrojar a alguien sobre las lanzas y decidir, si muere, que un dios es favorable, es absurdo e incluso monstruoso; pero a partir de que se trata de tu creencia, tu conducta adquiere sentido, aunque sea abominable para mí. Aquí estamos ante un principio de exégesis.

Se advierten aún dos intervenciones del narrador en su texto sobre un plano ligeramente distinto. "Algunos de ellos, sin embargo, denominan a ese mismo ser (Sálmoxis) Gebeleicis." Sálmoxis no tiene nombre en griego;[156] con frecuencia, Heródoto escribe que tal dios indígena es tal o cual en griego: en lengua escita, Hestía se llama Tabití, Zeus es Papeo, etcétera.[157] Pero con Sálmoxis, lejos de ser reducida mediante un regreso hacia él mismo, la alteridad de alguna manera es redoblada: se pasa de Sálmoxis a Gebeleicis, nombre de resonancias aún más foráneas. Esta doble denominación utilizada por los mismos getas tiene el efecto de reforzar la incertidumbre de su identidad. El narrador muestra o hace gala de su saber mientras extravía aún más, si cabe, al destinatario.[158]

Veamos la segunda intervención: "Estos mismos tracios, cada vez que truena o relampaguea, disparan flechas al aire, airados con el cielo, al tiempo que amenazan *al dios*, pues no creen que exista ningún *otro dios* que no sea el suyo *(oudéna állon theòn nomízontes eînai ei mè tòn sphéteron)*". Esta frase crea un problema:

[156] En Diógenes Laercio (VIII, 1) se encuentra la equivalencia Sálmoxis-Cronos, que en otra parte es atribuida falsamente a Heródoto.

[157] Heródoto, IV, 59.

[158] Linforth, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", en: *University of California Publications in Classical Philology*, vol. IX, 1926, pp. 1-25. Sólo tres divinidades escapan a toda asimilación: Pleístoros, divinidad de los tracios absintios, Cibeles y Sálmoxis.

la palabra *theós*, que aparece dos veces, designa en cada caso a una divinidad diferente. Como señala Rohde,[159] si había que entender que el dios amenazado era "este" dios (como traduce Legrand), es decir, Sálmoxis, la razón que da el narrador de su conducta es extraña, incluso absurda: lo amenazan porque es el único al que tienen por verdadero. También vale más ver en el dios así amenazado, no a Sálmoxis sino al dios del cielo (es decir, algo tan vago como nuestro cielo); ahora bien, este dios, y es aquí cuando las cosas se ponen interesantes, es griego. Hablar de truenos y rayos al decir *ho theós* es colocarse en el punto de vista de los griegos; cuando cae el rayo sobre la casa de Skúles en Olbia, Heródoto escribe que "el dios lanzó el rayo, *ho theós*".[160] Este paso subrepticio a la visión griega del mundo obliga al narrador a intervenir para precisar que, aparte de Sálmoxis, no tienen otro dios, y que el "dios del cielo" para ellos no existe; al dar esta explicación, vuelve a introducir la visión geta del mundo, pero situándola en relación a la de los griegos. Al mismo tiempo, indica que al disparar flechas al cielo, los getas no saben lo que hacen, que en todo caso son ridículos cuando lo hacen porque el mundo de abajo y el de los dioses no se comunican de esa manera y que la verdad de su conducta radica en su ignorancia. Por otra parte, no cabe duda que, para Heródoto, ese chovinismo religioso es a todas luces ridículo, ya que la tierra es "una"[161] y los dioses son los mismos en todas partes, incluso si los hombres no tienen los mismos dioses en todas partes.[162]

Finalmente, ese rito que cada cuatro años permite restablecer la comunicación entre los getas y su dios, ¿dice algo acerca de la alteridad? En todo caso, se presenta bajo la modalidad de la antífrasis. ¿Qué le hacen al desgraciado del mensajero? Lo arrojan sobre tres jabalinas o lanzas en lugar de seguir el procedimiento usual de arrojar las jabalinas contra él; además, esto se efectúa en el plano vertical en lugar del horizontal, como sería lo corriente. Los getas utilizan la lanza de manera doblemente "anormal". Para encontrarse con Sálmoxis, hay que caer sobre las picas. ¿Acaso el juego de esta inversión "orienta" el rito y esboza el sentido de su alteridad?

De modo que este capítulo no es el grado cero de la interpretación; se lo presenta como si lo fuera, lo cual es muy distinto; hemos visto cómo aparecen en el texto los signos (indirectos) de enunciación y se esboza una exégesis. Nos presen-

[159] *Psychè*, p. 286, n. 2.

[160] Heródoto, IV, 79.

[161] Ibídem, IV, 45: "Y por cierto que no alcanzo a explicarme por qué razón la tierra, que es una sola (*mía*), recibe tres denominaciones diferentes...", etcétera.

[162] P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, París, 1971, p. 141: "Los dioses son los mismos (en la antigüedad) para todos los hombres; a lo sumo, cada pueblo los nombra en su lengua, es decir, los nombres de los dioses son traducibles de una lengua a otra, como los nombres comunes". Véanse más abajo, pp. 233 y ss.

ta otro Pitágoras que, si bien es cierto que Pitágoras y Sálmoxis se implican mutuamente, es como el otro de Pitágoras.[163]

¿Cuáles son las distintas voces que se hacen oír en estos pocos capítulos? En el capítulo 93 nos hallamos todavía en la historia y el "relato de los acontecimientos".[164] Al comienzo del capítulo 94, las cosas cambian por completo: abandonamos el relato de las operaciones y el presente reemplaza al aoristo: al abandonar el relato de los acontecimientos, sucede lo mismo con la esfera del *se dice (légetai)* para entrar en la del *ésti*. El capítulo comienza con la expresión *tónde tòn trópon* (de esta manera), signo de una "autoridad", renovada unas líneas más abajo con la expresión *hôde* (he aquí). Hay, pues, todo un vocabulario de la descripción, o mejor, de la evidencia, porque estas descripciones no suponen testigo alguno. Si se quiere calificar este capítulo, se puede decir que estamos ante un "relato", en la medida en que "excluye toda forma autobiográfica",[165] en el que sólo encontramos las formas de la tercera persona que no suponen un locutor ni un oyente.

En el comienzo del capítulo 95 aparecen voces nuevas: al abandonar la descripción estática y rígida, que no requiere la mediación de un observador o reportero, volvemos al mundo del *légetai*; a la inmediatez del *ésti* sucede la distancia del estilo indirecto.[166] Si se define al discurso como "toda enunciación que supone uno que habla y un oyente",[167] este capítulo lo es; pero por estar en estilo indirecto, es un discurso que se presenta como recitado y (casi) termina por convertirse en éste; creo que esto es lo que explica la brusca reaparición del aoristo al final del capítulo que, como "tiempo del suceso fuera de la persona del narrador",[168] normalmente está excluido del discurso. El capítulo termina con la expresión "según cuentan, esto es lo que dicho individuo llevó a cabo" *(taûta phasí min poiêsai)*, signo de autoridad, que recuerda que se trata de estilo indirecto y que, según los procedimientos de la composición circular, responde al *punthánomai* del co-

[163] Agreguemos que en las enseñanzas de Pitágoras, todo lo concerniente a la abstención de lo "muerto" está en las antípodas de este "sacrificio" humano.

[164] G. Genette, *Figures III*, París, 1972, p. 186 [trad. cast.: *Figuras III*, Barcelona, Lumen, 1989].

[165] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique gènerale*, I, París, 1966, p. 239.

[166] Ibídem, p. 242: "La enunciación histórica y la del discurso pueden en ocasiones unirse en un tercer tipo de enunciación, en la que el discurso es relatado en términos de sucesos y transportado al plano histórico; lo que se llama comúnmente 'discurso indirecto'. El estilo indirecto libre acrecienta aún más la dificultad".

[167] Ibídem, p. 242.

[168] Ibídem, p. 241: "(en el relato) se plantean los sucesos como aparecieron en el horizonte de la historia. Aquí nadie habla; los sucesos parecen relatarse a sí mismos. El tiempo fundamental es el aoristo [pretérito indefinido de la conjugación griega] que es el tiempo del suceso fuera de la persona de un narrador".

mienzo. Este discurso racionalizante y positivista trata de reducir en lo posible la alteridad de Sálmoxis y se presenta como discurso de verdad: es la verdad de aquello que los getas serían incapaces de decir; es la verdad, desconocida por ellos, de sus creencias; es la clave del capítulo 94 y de la historia de Sálmoxis.

Finalmente, en el capítulo 96 se escucha la voz del "yo" que interviene sobre las palabras de los griegos del Ponto: a las palabras definitivas y seguras de sí mismas que tratan de evacuar la alteridad demasiado cercana, Heródoto responde de manera admirable al volver a introducir la duda y la incertidumbre para dar por tierra con esta pretensión de tener la última palabra. El equilibrio de las frases *(oúte... oúte...; eíte... eíte)* es indicador de esta voluntad de no elegir y de dar cabida a la alteridad: ni descreo ni creo del todo; sea él un hombre... sea un demonio...

Pero visto en su totalidad, el método de Heródoto se podría representar en forma esquemática de esta manera: a un capítulo en el que reina una gran alteridad que pretende ser máxima (cap. 94) sucede uno del que está casi ausente (cap. 95). Luego aparece la intervención final de Heródoto, que se refiere ante todo a las palabras de los griegos del Ponto, pero también al capítulo 94 (al volver sobre el problema de saber si es un demonio), en el cual da a entender que el camino que indican para resolver la cuestión de Sálmoxis es inevitablemente una pista falsa: "Considero que el tal Sálmoxis vivió muchos años antes que Pitágoras". Este *dokéo moi* da por tierra con su argumentación e indica que tal vez se pasaron a la alteridad de Sálmoxis. Al recusar su discurso como discurso de verdad, al no reconocer en el capítulo 95 la última palabra del capítulo 94, Heródoto restablece entre los dos unas relaciones que, lejos de tener un sentido único, son reversibles.[169]

Sálmoxis puede ser hombre o demonio, puede que fuera uno y ahora es otro, incluso puede ser otra cosa; en esta indefinición reside al fin y al cabo su alteridad y es, creo, el sentido del *chairéto* final, este imperativo de la tercera persona, "dejémoslo estar".

Frontera y alteridad

Anacarsis y Skúles mueren por haber transgredido la frontera: uno celebró por su cuenta los misterios de la Madre en Hylea; el otro, encerrado en Olbia, se hizo iniciar en Dioniso Báqueo. Este "olvido" de los *nómoi* escitas no puede escapar a su correspondiente castigo según la regla enunciada por el narrador: los

[169] Estas páginas retoman (en forma modificada) un artículo publicado en *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, núm. 8, 1, 1978, pp. 15-42.

escitas no quieren adoptar los *nómoi* extranjeros. En suma, el relato de sus desventuras no es sino una ilustración adicional de esa gran ley según la cual "la costumbre es reina del mundo".[170]

Tanto la historia de Anacarsis y Skúles como la de Sálmoxis juegan con la proximidad y la lejanía: Dioniso, reconocido dentro de los muros de Olbia, es totalmente desconocido por fuera, porque para los escitas "hacer la bacanal" es "estar loco". Se transforma la proximidad espacial en alejamiento cultural. Asimismo, los griegos del Ponto, para explicar a su vecino Sálmoxis, recurren a Pitágoras, indudablemente griego, pero un compatriota lejano en el espacio y de conducta muy extraña. Frente a Sálmoxis, cuya identidad se les escapa y cuyos ritos les provocan inquietud, los griegos del Ponto realizan un rodeo para pasar por Pitágoras. A partir de allí, pueden a la vez *traducir* a Sálmoxis al griego (se debe comparar el salmoxismo con el pitagorismo) y marcar las distancias o construir su alteridad (Sálmoxis es un hombre, fue esclavo de Pitágoras, es un charlatán y los getas no son demasiado listos). Se pasa así al otro lado de la frontera a la vez que se la refuerza.

Pero proximidad y lejanía también juegan, de manera implícita, en otro plano. Si nos colocamos del lado del destinatario, ¿qué nos enseña la elección misma de la Madre de los dioses y Dioniso? Sin duda, una y otro son divinidades importantes, incluso las principales de Cízico y Olbia, que son dos ciudades situadas en las márgenes del mundo griego; pero plantear como hipótesis la homología directa entre sendas representaciones del espacio geográfico y el divino resulta un método demasiado simplista: a la marginalidad geográfica correspondería la misma marginalidad en el plano de los dioses; la Madre y Dioniso ocuparían en relación con el resto del panteón griego la misma posición que Cízico y Olbia con respecto al resto del mundo griego. Este método revelaría un desconocimiento de su capacidad de ir de los límites hacia el interior y de presentarse en varios lugares a la vez.

No obstante, para que el destinatario comprenda el sentido de su rechazo radical, se puede sugerir que estas dos potencias (la Madre y Dioniso) deben ser "vistas" a la vez como griegas y próximas a los escitas. En efecto, es necesario que el destinatario las perciba como griegas para justificar la conducta de los escitas e

[170] Heródoto, III, 38: "Durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados calatias, que devoran a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Ésta es, pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir que 'la costumbre es reina del mundo'".

ilustrar la regla enunciada por el relato. Pero también es necesario reconocerlas como "próximas" a los escitas, no sólo desde el punto de vista geográfico sino también cultural, para que su rechazo sorprenda y adquiera su sentido pleno. Son divinidades que deberían poder aceptar fácilmente (por sus orígenes, por los ritos que reclaman, por su aspecto "bárbaro") y que rechazarán de manera absoluta (por ser griegas). Así se refuerza una vez más la moraleja explícita de la historia: la verdad aquí, el error allá...

En el relato de las desgracias de Skúles, ninguna intervención directa del narrador hace contrapunto a las palabras de éste a los escitas: corresponde al destinatario apreciar la confusión que hacen entre *manía* y *bakcheúein*. Por el contrario, el episodio de Sálmoxis presenta una estructura más rica y por lo tanto más interesante. Al discurso de los griegos del Ponto, que se puede identificar como discurso de verdad, seguro de sí, que destaca lo que es (Sálmoxis es un charlatán), que sabe más que los mismos getas sobre ellos mismos,[171] se superpone la palabra directa del narrador que, en realidad, da por tierra la explicación reconfortante y reductora de los griegos del Ponto, y replantea la cuestión de la identidad del personaje; tú decides, dice también el *chairéto*.

[171] El hecho de poder considerar el salmoxismo como un avatar del pitagorismo repercute a su vez sobre éste: efecto de espejo desde el punto de vista del saber compartido de los griegos, es necesario que un acercamiento entre los dos sea al menos admisible, incluso si corresponde a los remotos olbiopolitas y si Sálmoxis fue esclavo de Pitágoras.

4. El cuerpo del rey: espacio y poder

El cuerpo enfermo

El rey sufre, está enfermo, hay que consultar a los adivinos para curarlo. Éstos ponen manos a la obra y descubren rápidamente la causa de su mal: un perjurio. La receta: decapitarlo. Dicho de otra manera, el dolor real es síntoma del perjurio, aparentemente no se le puede atribuir otra causa. En efecto, los adivinos declaran: "Por lo general [...] fulano o zutano ha jurado en falso".[1] Por eso, el que más afecta al rey en su propia carne siempre es el perjuro. Cuando un escita comete ese crimen, el rey sufre inmediatamente las consecuencias: aquí se producen extraños intercambios entre el rey y sus súbditos.

Heródoto evoca una figura exactamente contraria a la conocida del rey de justicia; un buen rey, un rey justo garantiza la prosperidad de su nación: la tierra brinda ricas cosechas, las manadas son abundantes, las mujeres dan a luz "hijos semejantes a sus padres".[2] Por el contrario, el mal rey, el que comete una falta, se deja arrastrar por la *húbris* y olvida la justicia, provoca un *loimós*: reina la hambruna, las manadas no se reproducen, las mujeres no dan a luz. Pero en los dos casos, buen o mal rey, el flujo siempre va del monarca hacia los súbditos y el país. Jamás se concibe la posibilidad de inversión de esos flujos, es decir, de una influencia de los súbditos sobre la persona real.[3] Ahora bien, esto es precisamente lo que parece suceder entre los escitas, donde un mal sujeto, criminal o injusto, atenta contra el rey; lo lógico sería que los buenos súbditos aseguraran su buena salud y acrecentaran su prosperidad.

[1] Heródoto, IV, 68.

[2] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 225-237; asimismo, *Odisea*, IX, 109-114.

[3] Sobre los distintos ritos reales, véase R. Roux, *Le Problème des Argonautes*, París, 1949. Con respecto a los persas, se puede citar esta oración del rey Darío: "Que Ahuramazda me socorra junto con todos los demás dioses y proteja al país del ejército enemigo, de la mala cosecha y de la *mentira*".

La sangre del juramento

¿Cómo juran los escitas?

> En una gran copa de cerámica vierten vino y con él mezclan sangre de los que prestan el juramento, haciéndoles previamente una punción con una lezna o una ligera incisión en el cuerpo mediante un cuchillo (*máchaira*) y, acto seguido, sumergen en la copa un alfanje, flechas, una segur y un venablo. Hecho esto, lanzan múltiples imprecaciones (*katéuchontai*) y, finalmente, beben el contenido de la copa tanto las personas que conciertan el juramento como los principales personajes que les acompañan.[4]

En el mismo sentido, Luciano, en el *Toxaris*, evoca un rito de fraternización: los contratantes se efectúan una incisión en los dedos, vierten la sangre en un vaso y, antes de beber, mojan solemnemente en ella la punta de su espada.[5]

Glotz[6] y Gaidoz[7] han encontrado muchos ejemplos de estas alianzas de sangre. G. Davy, a los fines de su demostración, relata varios en *La Foi jurée*,[8] pero el primero en elaborar una teoría acerca de estos usos es Robertson Smith. Este autor sostiene que no hay parentesco sin vínculo de sangre ni otro vínculo que el de parentesco, lo cual es el fundamento del *blood covenant*, el pacto de sangre. "Los contratantes que sólo pueden estar vinculados como parientes y que naturalmente no lo son se volverán parientes en forma artificial. Ahora bien, siendo el parentesco la participación en la misma sangre, deberán, mediante un rito de comunión que podrá tomar formas diversas, participar mutuamente de su sangre."[9] La idea de la comunión, que está en el centro de su teoría del sacrificio, será desarrollada más adelante.

Según Glotz, "la ordalía es juramento en acción, el juramento es una ordalía en las palabras";[10] pero el juramento escita, en virtud de sus ritos, parece una or-

[4] Heródoto, IV 70. Juramento de los lidios (I, 74), con incisión; luego, cada uno lame la sangre del otro. Entre los árabes (III, 8) se corta con una piedra las palmas de las manos de los contratantes, pero no se bebe la sangre.

[5] Luciano, *Toxaris*, 37. Dumézil, *Légende sur les Nartes*, París, 1930, p. 165, relata así el rito del juramento de fraternización: "Los dos contratantes llenan una copa de aguardiente o cerveza, echan adentro una moneda de plata y beben cada uno tres veces mientras se juran lealtad con fórmulas como las siguientes: '¡Que esta bebida se vuelva veneno!' '¡Que esta plata se vuelva cólera si no te amo más que a un hermano!', o bien: 'Juro fidelidad por esta plata, por este oro...'. Para los osetas, la plata 'tiene algo de objeto sagrado e incluso tiene un poder punitivo'."

[6] G. Glotz, *La Solidarité de la famille en Grèce*, París, 1904, p. 160.

[7] *Mélusine*. Recopilación de mitología, literatura, tradiciones y costumbres publicada por H. Gaidoz.

[8] G. Davy, *La Foi jurée*, París, 1922, pp. 43 y ss.

[9] Ibídem, p. 49.

[10] Daremberg y Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, *s.v.* jusjurandum.

dalía tanto en la acción como en las palabras; combinación de acción y palabras, el juramento en todo caso es una ordalía anticipada. En su estudio sobre "El juramento en Grecia", Benveniste señala que se verifica "la identificación del *hórkos* con un objeto: sustancia sagrada, bastón de autoridad, lo esencial en cada ocasión es el objeto mismo, no el acto de enunciación".[11] En este caso, el "objeto" sacralizante, "que contiene un poder que castiga toda falta a la palabra empeñada", es la mezcla de vino puro con sangre.

Con el vino se mezcla la "sangre de los que prestan el juramento" (*tôn tò horkíon tamnaménon*). ¿Qué significa aquí el uso de esta expresión, cuando no se menciona el sacrificio de una víctima? Esta fórmula (*hórkia támnein*) sólo se encuentra en Homero, en algunas inscripciones jónicas arcaicas y en Heródoto,[12] donde significa "inmolar a las víctimas", pero también "concluir un pacto". *Hórkia* "designaba en principio las *hórkia iereîa*, luego se pensó que significaba las 'ceremonias de juramento', a la vez que aparecía un *hórkion*, 'pacto', por sí solo";[13] por lo tanto, en nuestro texto, *hórkion* y *hórkia* significan simplemente "pactos", "juramentos".[14] ¿Pero a qué se debe esta unión de *hórkia* y *támnein*? Según Casabona, la expresión designaba al principio "el rito que consistía en cortar a las víctimas en trozos durante la prestación de juramentos, y sin duda esencialmente, en la época de la constitución de las fórmulas homéricas, durante los pactos militares". Posteriormente, cuando este empleo cayó en desuso, la expresión adquirió el significado de "degollar a las víctimas" y se relacionó *témno*, particularmente en Ática, con el rito mediante el cual se "cercena" la garganta de los animales.[15] Lo importante es cercenar la garganta de los animales para que corra la sangre. Más que de un sacrificio propiamente dicho, se trata de una "suerte de libación sangrienta".[16] Ahora bien, el juramento escita también se basa en una suerte de libación sangrienta o, más precisamente, se vierte la sangre en la copa donde se la mezcla con el vino.[17] Además, esta "libación" no se realiza con la sangre de una víctima animal sino con la de los propios contratan-

[11] É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, t. II p. 168.

[12] Véanse las referencias en J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce*, tesis, París, 1967, pp. 212 y ss.

[13] Ibídem, p. 214.

[14] Casabona observa que en el caso de los juramentos privados, Heródoto emplea *ómnumi*. La única excepción es el juramento escita, que sin embargo parece ser concertado entre particulares: ¿acaso porque la distinción entre público y privado no se aplicaría a la sociedad escita?

[15] Casabona, ob. cit., p. 219.

[16] J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensèe religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958, p. 282. Véase también Gernet, *Anthropologie*, p. 214.

[17] La escena paródica del juramento (Aristófanes, *Lisístrata*, 181 y ss.) remite sin duda al capítulo de Heródoto. Para una explicación (¡muy discreta!) de este pasaje, véase Casabona, ob. cit., pp. 323-326.

tes; ésta es, desde luego, la primera diferencia fundamental entre el rito escita y un juramento griego: los contratantes son sus propias víctimas; desde luego, no se degüellan, pero se "pinchan" (*túpto*) con una lezna o se "cortan" (*epitámno*) con una *máchaira* y por lo tanto cabe pensar que el significado de *hórkia támnein* como "prestar juramento", como sostiene Casabona, no está fuera de lugar en este contexto sangriento; hay sangre que corre, sin duda poca (*smikrón*), pero es la suya. Cabe pensar que las cicatrices que dejarán esos tajos o incisiones serán señales para recordar: los escitas inscriben en sus cuerpos el recuerdo de sus compromisos.

El vino, particularmente el vino puro, está vinculado con el juramento:[18] cuando se quiere contraer un compromiso, se vierte vino, y en los usos de la vida cotidiana el rito sacramental puede incluso reducirse a la libación. "Por el vino uno está en los lazos del juramento", dice una inscripción:[19] en la casi totalidad de los ejemplos, este vino no es bebido sino vertido sobre la tierra.[20] Por consiguiente, hay una segunda aberración en el ritual escita: el vino, como es "normal", interviene en la ceremonia, pero no como libación sino como bebida; en lugar de verterlo sobre la tierra, lo beben los actores.

Sin embargo, la diferencia fundamental con respecto al rito griego aparece en la calidad de la sangre y el uso que se hace de ella. En efecto, se trata de sangre humana, no animal; por otra parte, lejos de dejarla correr de la garganta del animal o verterla sobre las víctimas, se la mezcla con el vino para beberla; así, en la gran copa se mezclan vino y sangre, como en la crátera vino y agua. No obstante, Heródoto relata un caso en el que los griegos beben sangre humana: se trata de los mercenarios griegos y carios al servicio del faraón Ámasis. Antes de entrar en batalla contra los persas, degüellan a dos niños, vierten su sangre en una crátera con vino y agua y todos beben.[21] Para dar apariencia de "racionalidad" a este sacrificio, Heródoto explica que se trata de una suerte de venganza: los niños son hijos de Phánes, oriundo de Halicarnaso, un mercenario que ha traicionado a Ámasis para ofrecer sus servicios a Cambises; sus antiguos camaradas cobran la afrenta degollando a los niños "a la vista de su padre". Así, la carga de monstruosidad contenida en este sacrificio, a la vez propiciatorio y de juramento, es achacada a la venganza.

En *Los siete contra Tebas* aparece otro ejemplo de esos vínculos entre la sangre y el juramento. "Son siete capitanes varoniles –dice el mensajero a Etéocles–. Han inmolado un toro sobre un escudo negro. Se mojaron las manos en la san-

[18] Homero, *Ilíada*, II, 339 y ss.; XIII, 245 y ss., IV, 158 y ss.

[19] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 211.

[20] Por ejemplo, *Ilíada*, III, 296.

[21] Heródoto, III, 11.

gre del toro y juraron a Ares, a Enio, a la Derrota, ávida de beber sangre de la desgarradura de los cuerpos, del botín de la guerra, de la ruina de las ciudades [...], que ellos han de entrar a saco a Cadmo. Y que su suelo quedará grasiento y fecundado con el caudal de sangre que habrá de regarlo."[22] Se trata de un rito "edulcorado" (sangre de toro, unción de las manos en lugar de ingestión de sangre), que sin embargo Esquilo atribuye a esos siete guerreros monstruosos que atacan a Tebas de las Siete Puertas. Si la sangre siempre es un licor temible, la de toro lo es particularmente, porque se la considera un veneno: en efecto, beber sangre de toro es darse muerte, obligar a alguien a beberla es forzarlo al suicidio.[23] Pero Glotz considera que "el suicidio legendario mediante la sangre de toro no es sino una ordalía deformada por gentes que no lo comprendían así". Dicho de otra manera, en el caso del juramento, se presentaría la siguiente fórmula: que esta sangre se vuelva veneno para mí si presto un juramento falso. Un ejemplo límite y mítico de lo que puede hacer un líquido "cargado de juramento falso" es el agua del Estigia: cuando un dios presta el gran juramento, vierte el contenido del aguamanil de oro en el que la ha recogido y, si es perjuro, cae inerte y permanece sin aliento durante un año.[24] Heródoto no reproduce las palabras pronunciadas durante la ceremonia: ni la invocación ni las promesas ni la oración; sólo se sabe que "lanzan múltiples imprecaciones" (*kateúchontai pollá*). ¿Dirían, como los osetas, "que esta bebida se vuelva veneno para mí"? Es muy probable. En todo caso, el hecho de remojar las armas en la copa parece indicar que si el juramento es falso, estas armas emponzoñadas alcanzarán al perjuro.

No cabe duda de que para los griegos el perjuro es un criminal: es aquel que ha prestado falso juramento, o más precisamente, como explica Benveniste,[25] aquel que ha agregado (*epì*) un juramento (*hórkos*) a una palabra o promesa que sabía era falsa. Para él no habrá en lo sucesivo reposo ni salvación porque, como declara la Pitonisa a Glauco, quien ha venido a preguntarle si puede, mediante un (falso) juramento, conservar una consignación que no quiere devolver: "Mas el juramento tiene un hijo innominado, y que de manos y de pies carece, pero que raudo persigue al perjuro, hasta que lo atrapa, y, con él, aniquila a toda su des-

[22] Esquilo, *Siete contra Tebas*, 42-48; véase también Jenofonte, *Anabasis*, II 29, los mercenarios no hunden sus manos sino sus espadas en un escudo lleno de sangre. "Este juramento fue pronunciado luego de degollar sobre un escudo un toro, un jabalí, un carnero. Los griegos hunden en la sangre una espada y los bárbaros una lanza". Los reyes de la Atlántida beben una mezcla de sangre de toro, vino y agua (Platón, *Critias*, 119 *d* y ss.).

[23] G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, París, 1904, p. 112, de donde se han tomado los ejemplos.

[24] Hesíodo, *Teogonía*, 135 y ss.

[25] É. Benveniste, ob. cit., p. 170.

cendencia y a su casa entera. Mejor le va, en cambio, con el paso de los años, a la descendencia del hombre de palabra".[26]

El perjuro provoca, por lo tanto, su propia ruina y la de su *oîkos*, sobre él y los suyos se abate una suerte de *loimós*, pero lo importante es que el castigo es asunto de los dioses, no de los hombres; Demóstenes dice que el perjuro comete una injusticia, una impiedad para con los dioses: *adikeî toùs theoús*;[27] de hecho, "ningún código indoeuropeo antiguo prevé una sanción para el perjuro. Se considera que el castigo viene de los dioses, ya que ellos son los garantes del juramento".[28] Ahora bien, curiosamente, los escitas sí preven un castigo: el perjuro señalado por los adivinos es decapitado; no remiten a los dioses el deseo de venganza y de restablecimiento del orden perturbado, al menos en el caso de un falso juramento "por los hogares reales" (*Basileías histías*), siendo éste "el más grande de sus juramentos" (*mégiston hórkon*).

Las imprecaciones más frecuentes prometen a los perjuros la esterilidad de sus mujeres y la extinción de su estirpe.[29] Así, Glauco, por haber pensado en no devolver la consignación, asiste a la aniquilación de su hogar (*histía*): "En la actualidad no queda de Glauco ni un solo descendiente, y ninguna familia que pueda considerarse suya; su estirpe se ha visto radicalmente exterminada de Esparta".[30] Por lo tanto, existe una relación estrecha entre el juramento y el hogar: el que comete perjurio pone en peligro su propio hogar, atenta contra él. Pero entre los escitas, el perjuro, por una transferencia asombrosa, no atenta contra su hogar sino contra el mismo rey; inmediatamente el rey se enferma (*káme*) y sufre (*algéei*). Sin duda esto sólo sucede cuando se jura "por los hogares reales", pero, ¿por qué la impiedad, la injusticia para con los hogares reales repercute directamente sobre la persona del rey y afecta su cuerpo?

El cuerpo del rey: Hestía y nomadismo

Este problema plantea en primer término el del hogar real y, más en general, el del lugar que ocupa Hestía en el panteón escita. Curiosamente, Hestía ocupa el primer lugar entre los escitas: más que cualquier otra divinidad, es la principal destinataria de sus oraciones; la siguen Zeus y Gea.[31] El rey escita Idánthursos

[26] Heródoto, VI, 86. Esta declaración hace eco de varios versos de Hesíodo: *Teogonía*, 231-232, *Los trabajos y los días*, 219, 282 y ss., 321 y ss.

[27] Demóstenes, XLVIII, *Contra Olimpios*, 52.

[28] É. Benveniste, ob. cit., p. 175. Véase también Glotz, *Solidarité*, p. 574. Licurgo: "Un perjuro no puede escapar a la atención de los dioses ni evitar su venganza" (*Contra Leócrates*, 79-80).

[29] Imprecaciones contra el perjuro, véase Rudhardt, ob. cit., p. 208, n. 4.

[30] Heródoto, VI, 86.

[31] Ibídem, IV, 59: "Solamente ofrecen sacrificios propiciatorios a los siguientes dioses: princi-

da testimonio de la primacía de Hestía en su respuesta a Darío: al Gran Rey que lo intima a someterse, responde que en materia de amos *(despótes)* sólo reconoce a dos, "Zeus, mi antepasado, y a Hestía, la reina de los escitas".[32] Así, Hestía, la *Basileía* de los escitas, es también su *despótes*. En cuanto al rey, ¿qué es él con relación a Hestía? ¿Acaso ocupa frente a los escitas la misma posición que ella frente a las demás divinidades? En ese caso, sería una suerte de análogo de la diosa.[33] Por otra parte, cabe recordar que es él quien sufre cuando se comete perjurio por los hogares reales.

A propósito de la diosa, Heródoto agrega que "en lengua escita, Hestía recibe el nombre de Tabití".[34] Es el único nombre, acota Dumézil,[35] cuyo sentido salta a la vista: se llama *Tabití*, es decir, "la que calienta", casi el mismo nombre que la luminosa Tapati india, hija del sol. Si Hestía es la *Basileía*, hemos visto que el juramento por los "hogares reales", *tâs Basileías histías*, era el más solemne que podía prestar un escita. Hestía es, pues, el hogar. Citando el mismo texto de Heródoto, Dumézil recuerda que entre los osetas "el hogar es el lugar sagrado por excelencia: el juramento más solemne se hace 'por el hogar', aferrando la cadena de hierro que pende del hogar".[36] En cuanto a la importancia del fuego real, se la encuentra también, por ejemplo, en el Irán de los sasánidas: el rey tenía su fuego personal, encendido en el momento de su entronización y extinguido en el de su muerte; los años de reinado se contaban a partir de su aparición.[37] Heródoto no dice que así sucedía con el rey de los escitas, pero el ejemplo ayuda a comprender que el fuego real pudiera ser un punto de referencia: origen del tiempo o de los contratos.

¿Por qué habla el texto de los "hogares reales", en plural? Esto no es extraño, considerando que los capítulos sobre los orígenes del pueblo escita dicen que había tres reyes, cada uno con su hogar. No obstante, el capítulo 68 sólo habla de *el* rey de los escitas ("cuando el rey de los escitas enferma..."), como si fuera

---

palmente a Hestía, después a Zeus y a Gea, (pues creen que Gea es esposa de Zeus); y, tras estos, a Apolo, Urania, Heracles y Ares". Véase abajo, pp. 176-177. Hestía aparece muy poco en la *Historia*: aparte de los escitas, se dice (II, 50) que los egipcios ignoran a Hestía, y nada más.

[32] Ibídem, IV, 127.

[33] No obstante, Idánthursos recuerda que Zeus es su antepasado.

[34] Heródoto, IV, 59.

[35] G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, París, 1978, p. 143. Dumézil compara a Tapati, india e hija del Sol, con Acyruxs, oseta, también hija del Sol, y la Hestía-Tabití del relato herodotiano.

[36] Ídem, *Légendes sur les Nartes*, p. 154; asimismo, *Religion romaine archaïque*, p. 318: "Entre los osetas modernos, últimos descendientes de los escitas, la 'oración general' dirigida a catorce dioses o genios, y que sirve de marco a todas las liturgias particulares, también concluye con el espíritu del fuego".

[37] G. Windengren, *Les Religions de l'Iran*, trad. francesa, París, 1968, p. 351.

el único soberano; así, en relación con el contexto próximo, el plural remite a un personaje singular. Otra explicación posible es que el mismo personaje tiene sucesivamente varios hogares. Por ser nómada, el rey se desplaza día a día y su hogar lo sigue. Más sencillamente, podría tratarse de un plural mayestático.

Precisamente, hay en esto una conjunción que no deja de causar asombro: la de Hestía y el nomadismo. ¿Cómo es que un nómada venera a Hestía por encima de todas las divinidades? En efecto, ella está vinculada con el espacio y su representación, está relacionada con la extensión terrestre, es en sí misma una "expresión"[38] del espacio, pero su dominio es el de la humanidad sedentaria, no el de los nómadas. "Hestía –canta el himno homérico–, que por todas partes, en las altas moradas de los dioses inmortales y de los hombres mortales que caminan sobre la Tierra, recibió como su porción el honor y el privilegio de permanecer allí para siempre, es bello tener esta prerrogativa y este honor *(géras kaì timé)*."[39] El dominio de Hestía, tanto entre los dioses como entre los hombres, es la casa; como declara el *Himno a Afrodita*, ella "reina en el centro de la casa",[40] y su asiento es inmutable. Es, pues, el centro del espacio doméstico y, como tal, ese centro connota los valores de estabilidad, inmutabilidad y permanencia.[41] Ahora bien, precisamente los escitas no tienen casas estables, ellos son los "portacasas" *(pheréoikoi)*, los que "tienen sus viviendas en carros" *(oikémata epì zeugéon)*.[42]

La estabilidad del hogar, el arraigo de la casa son otros tantos conceptos desconocidos por los escitas, que sin cesar arrean su ganado y van de campamento en campamento.

Mirándolo bien, parecería lógico que entre los nómadas Hestía ocupara un lugar menor o directamente nulo, mientras que su "vecino" Hermes ocupara uno importante, incluso preponderante. Pero lo cierto y asombroso es que si Hestía es la principal divinidad escita, Hermes está totalmente ausente del panteón. Sin embargo, Hermes [43] es el amo del *agrós*, señor de esas extensiones consagradas al desplazamiento, lejos de los campos cultivados, y de esos espacios abiertos donde se cazan fieras.[44] ¿Y no es Escitia, zona de *eschatiá*, totalmente tierra de *agrós*? La parte de Hermes está indicada en el pasaje: "Para Hermes, el exterior, lo abier-

[38] J.-P. Vernant, "Hestía-Hermès", *Mythe et pensèe chez les Grecs*, París, 1971, t II, pp. 124 y ss. [trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993].

[39] *Himno homérico a Hestía*, I, 1-3.

[40] *Himno homérico a Afrodita*, 30.

[41] J.-P. Vernant, ob. cit., p. 126: "Hestía no constituye solamente el centro del espacio doméstico. Fijado en el suelo, el hogar circular es como el ombligo que arraiga la casa en la tierra. Es el símbolo y la garantía de firmeza, inmutabilidad, permanencia".

[42] Heródoto, IV, 46.

[43] Sobre Hermes, aparte de los análisis de J.-P. Vernant, ob. cit., véase L. Kahn, *Hermès passe*, París, 1978.

[44] P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, París, 1956, pp. 34-35.

to, la movilidad, el contacto con el otro cualquiera que sea".[45] Sin embargo, los escitas ignoran al hijo de Maia. Pero para un griego, la expresión del espacio pasa en total por Hermes y Hestía: las dos potencias constituyen una pareja: "La pareja Hermes/Hestía expresa, en su polaridad, la tensión que se destaca en la representación arcaica del espacio: el espacio exige un centro, un punto fijo de valor privilegiado, a partir del cual se pueden orientar y definir las direcciones, todas cualitativamente diferentes; pero el espacio se presenta al mismo tiempo como lugar de movimiento, lo cual implica una posibilidad de transición y de paso desde cualquier punto a otro".[46] Hestía "centra" el espacio, Hermes lo "moviliza".

De las dos figuras que expresan el espacio (Hestía más Hermes), los escitas aparentemente conservan una (Hestía), como si privilegiaran los valores del centro a expensas de los de apertura y movilidad, justamente ellos que desconocen el reposo.

¿Cómo se concibe que los escitas veneren a Hestía y no a Hermes? Se trata ante todo de una Hestía real; en efecto, se la relaciona constantemente con el rey: "Reina de los escitas, es el 'hogar real' ". Por consiguiente, su lugar y su poder dependen de los del soberano. Hablar del hogar real remite a un tiempo pasado en Grecia, un tiempo cuando aún no existía el hogar de la ciudad, y el protagonista era el hogar de la casa real: "El valor eminente del hogar real sobrevive aún, aquí y allá, en el recuerdo de la poesía";[47] hogar real y hogar de la ciudad se oponen o en ocasiones se confunden en la tragedia.[48] Pero en Escitia no puede haber dualidad, no hay otro poder que el real ni, por tanto, otro hogar "común" que el hogar real; en este sentido, corresponde que Hestía sea la *Basileía* de los escitas.

Por otra parte, el hogar real es el lugar y el objeto del juramento más solemne, el más vinculante, el que puede enfermar al rey en caso de perjurio. Por el contrario, en Grecia, Hestía no aparece entre los dioses invocados comúnmente en ocasión del juramento.[49] No obstante, se conoce un juramento por Hestía de la Boulé que viene de la época clásica: Demóstenes, escribe Esquines,[50] "juró por Hestía de la Boulé *(tèn Hestían epómose tèn Boulaían)* que felicitaba a la ciudad por haber confiado la embajada a hombres que...". Así, en el recinto de la

[45] J.-P. Vernant, ob. cit., p. 128.

[46] Ídem.

[47] L. Gernet, "Sur le symbolisme politique: le foyer commun", *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, p. 387.

[48] Esquilo, *Suplicantes*, 365 y ss.

[49] Se invoca sobre todo a Zeus, Apolo y Deméter o a Zeus, Poseidón y Deméter. Véase Rudhardt, ob. cit., p. 204.

[50] Esquines, II, *Sobre la embajada*, 45. Harpocración, *Léxico de los oradores*, s. II d.C., s.v. Boulaia. A. Preuner, *Hestía-Vesta*, Tubinga, 1864, pp. 118 y ss.

Boulé, existía un altar de Hestía al que se invocaba en ciertas ocasiones, pero nada comparable con el papel protagónico que cumplía entre los escitas el hogar real, a la vez garante y punto de realización de las transacciones más solemnes. En el espacio escita, el hogar real es el lugar y ejerce la función de concertador: cuando dos escitas quieren ponerse de acuerdo, deben pasar por él. Por el juramento, la Hestía real ocupa, pues, el centro de la sociedad escita y corresponde a la Hestía "centralizadora" del espacio de la que habla Vernant. Pero en la medida en que es ella quien autoriza los encuentros y las transacciones, quien constituye el lugar donde se prestan los juramentos, también es en parte apertura y movilidad, hay en ella "una parte que corresponde a Hermes".[51]

Dumézil recuerda que entre los osetas el juramento más solemne es el que se presta por el hogar y lo compara con estas indicaciones del texto de Heródoto, pero advierte que "su uso sólo se democratizó o descentralizó entre los osetas, que no conservan rey ni unidad".[52] Entre ellos se puede invocar cualquier hogar como garantía de un compromiso, sin necesidad de pasar por el hogar real como "concertador"; es una sociedad "democratizada" o "descentralizada", en todo caso, sin un poder real dominante; por el contrario, lo que caracteriza a la Escitia de Heródoto es la presencia del rey como centro del poder: su hogar es el lugar por donde transitan las transacciones y el punto de referencia de las relaciones sociales. En última instancia, los escitas no tienen hogar personal, el único hogar verdadero sería entonces el del rey.

Los adivinos declaran que "fulano o zutano –designando a aquel de los ciudadanos (*tôn astôn*) a quien en ese momento hagan alusión– ha jurado en falso por los hogares reales". En esta frase aparece una palabra sorprendente, se trata evidentemente de *astoí*, habitantes de la ciudad o ciudadanos; en efecto, en el contexto del juramento y el hogar real, los escitas no pueden ser sino *astoí*. El procedimiento del juramento y la invocación del hogar real hacen de la sociedad escita una *koinonía* de *astoí*,[53] como si fuera el fin de su nomadismo; se convierten en una comunidad centrada y sedentaria; sin embargo, la movilidad es la característica constante de su universo. Es interesante destacar que el hogar real es presentado por Heródoto como hogar de la ciudad –el hogar que garantizar los compromisos de los *astoí*– y por lo tanto cumple la función de *Hestía Koiné*, el hogar común de la ciudad. Pero al mismo tiempo se postula esta extraña

[51] J.-P. Vernant, ob. cit., p. 167: "La polaridad, que marca en todos los planos las relaciones de la diosa con Hermes, es un rasgo tan fundamental de este pensamiento arcaico, que aparece en el seno mismo de la divinidad del hogar como si una parte de Hestía perteneciera necesariamente a Hermes".

[52] G. Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, ob. cit., p. 155.

[53] Se advierte el mismo "olvido" a propósito de Sálmoxis (IV, 95), quien convoca a los más importantes *astoí* a los banquetes que organiza en el país de los getas.

relación entre él y la persona del rey, lo cual lo convierte en algo muy distinto del hogar de los *astoí*.

Este vínculo entre el cuerpo real y el cuerpo social que existe entre los escitas, un cuerpo real que se extiende hasta abarcar el cuerpo social o político, hace pensar por su rareza en una teoría elaborada mucho más adelante, en la Inglaterra medieval, sobre la doble naturaleza del rey. Kantorowicz explica esta dualidad del cuerpo real: el rey tiene dos cuerpos, uno de carne, sujeto a la enfermedad y la muerte, y uno político, inmortal. "The king has two bodies, the one whereof is a body natural, consisting of natural members as every other man has, and he is subject to passions and death as other men are; the other is a body politic, and the members thereof are his subjects."[54] Los dos cuerpos son completamente distintos y a la vez están perfectamente unidos. Pero en el caso del rey escita, una falta cometida por el cuerpo político (perjurio) repercute sobre el cuerpo natural (sufrimiento). Al poner en tela de juicio el fundamento mismo de la posibilidad de un contrato, el crimen del perjuro ataca físicamente al rey: por lo tanto, el perjuro es una suerte de regicida. En Grecia, el perjuro pone en peligro su propio hogar; pero si en Escitia atenta contra el del rey, ¿no es ésa una manera de decir que, en última instancia, el único hogar verdadero es el real? Porque la figura del rey es tan dominante que sólo él tiene verdaderamente un hogar; en ese caso, es Hestía quien centra plenamente el espacio y reúne a los escitas.

En cuanto al nomadismo, la presencia de Hestía, que transforma a los escitas en *astoí*, aparentemente lo ha eliminado; a menos que se encuentre en la forma del plural, ya señalada: ¿por qué *los* hogares reales? El rey se desplaza sucesivamente a numerosos hogares, aunque cada vez es el mismo y Hestía centra no tanto el espacio geográfico como el social. En ese caso, el pueblo escita sería como las constelaciones que surcan el cielo: constantemente lábiles, cada una de las estrellas que las forman conservan una distancia constante entre sí.

¿Cómo producir la verdad?

Para conocer las causas de su mal, el rey recurre a los adivinos. Gente de saber y de poder, administran la verdad: su arte les permite conocer la causa de la enfermedad del rey, es decir, señalar entre los escitas al perjuro. Por consiguiente, su

[54] E. H. Kantorowicz, *The King's two bodies*, Princeton, 1957, p. 13 [trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza Editorial, 1985]. ["El rey tiene dos cuerpos, uno de los cuales es un cuerpo natural, que consiste de miembros naturales como tienen todos los hombres, y está sujeto a las pasiones y la muerte como todos los hombres; el otro es un cuerpo político, cuyos miembros son sus súbditos..."].

saber les otorga un poder sobre la vida y la muerte de los escitas, pero tiene su contraparte: ellos mismos arriesgan la vida; en efecto, si al cabo del procedimiento se comprueba que son *pseudomántis*, adivinos "mentirosos", serán ejecutados. Son numerosos y practican la adivinación por medio de varas de mimbre: "Llevan consigo grandes haces de varas, que depositan en el suelo y a continuación los desatan. Acto seguido, pronuncian unas fórmulas adivinatorias (*thespízousi)* colocando cada una de las varas al lado de otra; y, al tiempo que pronuncian esas fórmulas (*háma te légontes)*, vuelven a amontonar las varas, para ordenarlas nuevamente una por una".[55] Otra categoría de adivinos, los enáreos, utilizan la corteza de tilo, que entrelazan entre sus dedos. Asimismo, Amiano Marcelino escribe a propósito de los alanos: "Adivinan el futuro mediante un procedimiento extraño; cortan varas muy rectas y, en un momento determinado, las disponen de cierta manera, con fórmulas secretas: así conocen lo que ha de suceder".[56] Miller fue el primero en explicar el texto de Heródoto al comparar estos procedimientos con los usos modernos de los osetas.[57]

Así, las figuras formadas con esas varas o sus movimientos le permiten al adivino descifrar la respuesta a la pregunta formulada. Pero al describir este procedimiento, Heródoto no puede dejar de privilegiar lo que se dice con respecto a lo que se ve: tanto es así que el manejo de las varas es apenas un acompañamiento de las palabras pronunciadas; lo que cuenta ante todo son éstas: *thespízousi*, "pronuncian palabras divinas".[58] Cuando Heródoto une los dos planos, se limita a coordinarlos por *háma*, al mismo tiempo: "Al tiempo que pronuncian esas fórmulas, vuelven a amontonar las varas". Las dos actividades aparecen yuxtapuestas, no articuladas: jamás las varas dictan las palabras, y en cuanto a

[55] Heródoto, IV, 67.

[56] Amiano Marcelino, XXI, 2, 24.

[57] G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 212 y ss. Entre los osetas, los brujos son muy apreciados. S. Y. Koviev dice al respecto: "Cada brujo tiene cuatro varillas, uno de cuyos extremos está hendido. Éstas le sirven para adivinar el sentido de todos los sucesos. El brujo va a la casa del enfermo, se sienta en el suelo, pide un cojín de un color determinado y un paño limpio o una alfombra que extiende mientras recita una fórmula, toma las cuatro varillas, las coloca de a pares en el suelo y las une por los extremos hendidos. En cuanto a los extremos libres de cada par, uno está apoyado en el cojín y el otro en una mano del brujo. Teniendo así en cada mano el extremo de uno de los pares de varillas, el brujo pronuncia a media voz los nombres de los demonios que pudieran haber enviado la enfermedad. Al pronunciar cada nombre pide que, si éste es el correcto, se eleve el par de varillas de la derecha o el de la izquierda; desde luego, en el momento que él mismo escoge, el charlatán eleva hábil e imperceptiblemente el par que corresponde...".

[58] R. Crahay, "La bouche de vérité", en: *Divination et rationalité*, París, 1974, p. 204: "*Thespízo* aparentemente se relaciona, aunque de manera muy oscura, con *theós*, el dios, y con un verbo declarativo conocido bajo la forma *ennépo*, aoristo de *éspon*. (Véase también *thespésios*, de la voz divina.) Por lo tanto, significaría: pronunciar las palabras divinas. Asimismo, *chráo*, 'derivado de *chré*' (es necesario, es normal), sería un 'verbo elocutivo' que significaría 'decir *chré*' ".

las palabras, ¿qué necesidad tienen de las varas? Al recurrir al vocabulario oracular griego de la adivinación, Heródoto pone el acento en lo oral más que en lo ocular y no concibe la conjunción de ambos. Para un griego, la adivinación es ante todo oral.[59] La aplicación de este esquema griego reduce y a la vez falsea la alteridad de la práctica escita: la reduce al proyectar la adivinación escita sobre la griega; la falsea porque no se comprende para qué sirven las varas de mimbre o la corteza de tilo.

El rey ordena a los adivinos que efectúen un diagnóstico. Aparentemente, en Escitia no existen otros médicos que ellos ni otra medicina que la adivinación. El texto no destaca esta singularidad, sino que presenta el hecho de recurrir a los adivinos en caso de enfermedad como si fuera su especialidad; simplemente, como se trata del rey, hay que buscar a "los más reputados". No obstante, cabe notar que los Grandes Reyes cuando se enferman no recurren a los magos sino a los médicos: Cambises manda llamar a un médico egipcio para curar sus ojos; Darío recurre a los cuidados de Demócedes de Crotona para curar su pie.[60] ¿Es particular la manera de actuar de los escitas o así finge presentarla Heródoto? Sea como sea, la adivinación es el equivalente funcional de un diagnóstico: nombrar el perjuro es indicar la causa de los padecimientos del rey (*día taûta algéei ho Basileûs*); ¡he aquí por qué vuestra hija es muda!

Descubrir la causa del mal es al mismo tiempo pronunciar la sentencia de un culpable; por lo tanto, el diagnóstico es una forma de juicio y la adivinación funciona también como un procedimiento de ordalía. A su manera, los adivinos son "maestros de la verdad"[61] y sus palabras reúnen a la vez la adivinación y la justicia. Grecia conoció esta forma de justicia que recurre a la adivinación. Así, en Mantinea, siempre en el siglo V, "en un asunto de sacrilegio, un tribunal mixto de sacerdotes y jueces determina la sanción a aplicar eventualmente a los culpables, pero la condena depende de un oráculo";[62] por cierto, el hecho de tratarse de un sacrilegio no es en absoluto extraño a la aplicación de este procedimiento arcaico que Glotz califica de "ordalía sin sufrimiento". Los adivinos

[59] J.-P. Vernant, *Divination et rationalité*, p. 18: "Los griegos valorizaron la adivinación oral; siempre prefirieron, antes que las técnicas de interpretación de signos de tipo aleatorio tales como arrojar los dados, que consideraron formas menores, aquello que R. Crahay llama el diálogo oracular, en el cual la palabra del dios responde directamente a las preguntas del consultante. Esta preeminencia de la palabra como medio de comunicación con el más allá se corresponde con el carácter fundamentalmente oral de una civilización en la cual la escritura no sólo es un fenómeno reciente sino que, por su carácter enteramente fonético, prolonga la lengua hablada...".

[60] Heródoto, III, 1; III, 130.

[61] M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967, pp. 29-50.

[62] G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, p. 5. Se puede evocar también la costumbre de Megara, según Teognis (543 y ss.): "Para entregar de manera justa lo que corresponde a las dos partes, recurro a los adivinos, las aves, el fuego de los altares para evitar la vergüenza de un error".

escitas, al pronunciar sus imprecaciones y manejar sus varillas para designar al sacrílego que es perjuro, también realizan una suerte de "ordalía sin sufrimiento": en efecto, no se trata en absoluto de descubrir una verdad de tipo histórico como conclusión de una investigación sino que mediante "la aplicación correcta, realizada ritualmente, del procedimiento"[63] se dice la verdad, pero no se la verifica; constituye una prueba, pero no se la demuestra. Por otra parte, esta clase antigua de evidencia que es la adivinación funciona como prueba decisiva:[64] si los adivinos que actúan en segundo término confirman, mediante la adivinación, el "diagnóstico" de los primeros, el perjuro debe morir en el acto (*ithéos*). La sentencia es determinada mecánicamente por el resultado de la adivinación. Caso contrario, cuando la mayoría de los adivinos se pronuncia a favor de la inocencia del hombre declarado perjuro por los primeros, entonces éstos deben automáticamente morir (*dédoktai*): así suceden las cosas, la sentencia no se discute y la adivinación constituye una prueba decisiva.

En sus relaciones con el rey, la adivinación es, pues, un diagnóstico, una ordalía, una prueba de tipo arcaico y mucho más. En efecto, desde el momento en que el perjuro comparece ante los adivinos, la escenografía cambia repentinamente y nos encontramos en la sala de un tribunal, durante el desarrollo de un proceso. El perjuro, señalado como tal por la adivinación, aparece con todas las características de un acusado: "comparece preso".[65] ¿Qué hace? Como todo acusado, empieza por negar: no, no es perjuro. Precisamente este rechazo de la acusación transforma la confrontación en un proceso: tras escuchar los alegatos, el rey convoca a un segundo grupo de adivinos dos veces superior en número.

Al poner en tela de juicio la legitimidad de la acción, el acusado obliga al rey a intervenir y colocarse en la posición del juez que controla el desarrollo del procedimiento. Nuevamente, el rey escita cumple una función sorprendente: es a la vez el paciente sobre cuyo cuerpo se afanan los médicos adivinos y el presidente de un tribunal que juzga un ataque a su "cuerpo político". En esta nueva distribución de funciones, los adivinos, apenas se encuentran en presencia del perjuro-acusado, se convierten en demandantes y emplean un vocabulario judi-

[63] M. Detienne, ob. cit., p. 49.

[64] L. Gernet, ob. cit., p. 269.

[65] Heródoto, IV, 68: "Comparece preso el sujeto que, según ellos, ha jurado en falso y, a su llegada, los adivinos lo acusan de que, en su ritual adivinatorio, se ha puesto de manifiesto que ha jurado en falso por los hogares reales y que, por ello, el rey se siente mal. Entonces el individuo en cuestión niega las acusaciones, asegurando que no ha jurado en falso y se muestra vivamente indignado. Ante su negativa, el rey hace llamar entonces a otros adivinos, en número dos veces superior y, si también estos últimos, ateniéndose al ritual adivinatorio, lo condenan por perjuro, le cortan la cabeza sin demora y los primeros adivinos se reparten por sorteo sus bienes; en cambio, si los adivinos consultados en segundo lugar lo absuelven, comparecen otros adivinos y aun otros más; pues bien, si la mayoría absuelve al reo, la tradición determina la muerte de aquellos primeros adivinos".

cial; lo "convencen" de su perjurio *(eléngkkousi)* –*élegkhos* es la prueba suficiente para convencer a alguien–, lo "condenan después de haberlo convencido" *(katadésosi)* o lo "declaran inocente" *(apolúsosi)*; son otras tantas expresiones propias del *agón* judicial, en el cual la palabra se vuelve diálogo y trata de convencer.

Pero este *agón* alcanza rápidamente sus límites, porque no puede haber un diálogo verdadero. En efecto, el acusado no tiene otra defensa que "negar" y "mostrarse vivamente indignado" *(deinológein)*, no tiene la menor posibilidad de demostrar su inocencia; en cuanto a los adivinos, gente que sabe, utilizan la adivinación como testimonio, pero en la medida en que este saber no se discute y ese testimonio "no se presta a una utilización positiva",[66] sigue funcionando como prueba en el sentido arcaico del término. En el intento de convencer, los adivinos se limitan a invocar la adivinación: "Se ha puesto de manifiesto que ha jurado en falso" *(epiorkésas phaínetai en têi mantikêi)*, o bien se contentan en decir que lo "ven en su ritual adivinatorio" *(esorôntes es tèn mantikén)*.[67] Esta vez, Heródoto insiste en el carácter ocular de la adivinación para destacar que es aquello que no se discute. Dicho de otra manera, este "tribunal" escita no es el Areópago de *Orestea*, cuya misión es juzgar, no de acuerdo con juramentos sino sobre la base de indicios y testimonios; no es cuestión de una "investigación".

Pero este extraño tribunal reserva aún una sorpresa mayúscula, ya que en última instancia rige la ley de la mayoría: si ésta condena al acusado, lo decapitan; si lo absuelve, lo dejan en libertad.[68] La aplicación de esta ley hace pensar en el procedimiento de la conjura. Se conoce una ley de Cime (en la Eólida) sobre el asesinato: "Si el acusador presenta de sus propios parientes cierto número de testigos, el acusado se considera reo de asesinato".[69] Aristóteles da esta ley como ejemplo de ingenuidad, pero también de la llaneza y la barbarie de la legislación de otrora. Se conocen otros casos, sobre todo en Creta, en los que el juramento prestado en grupo posee valor decisorio.[70]

[66] L. Gernet, ob. cit., p. 213.

[67] Heródoto, IV, 68: *esorôntes es tèn mantikén*. El verbo es empleado de manera equivalente en VII, 219: fue el adivino Megistias, "el que primero *esidón es tà irá*, les anunció que...".

[68] Se advierte un problema en la manera como Heródoto presenta las cosas. El rey convoca a tres adivinos y luego a seis; si los seis confirman la adivinación de los primeros, el hombre es ejecutado; si la invalidan, el rey convoca a otros hasta que se logra una mayoría. ¿Pero no hay una mayoría en el momento en que se pronuncian los seis?

[69] Aristóteles, *Política*, II, VIII, 20, 1269 *a (plêthós ti martúron)*.

[70] La costumbre se limita a fijar el número necesario de sacerdotes cojuramentados; también puede intervenir la regla de la mayoría: como indica una disposición (lagunar) de la ley de Gortina, la victoria es para la parte que ha juramentado al mayor número *(níken dotêra k'hoi p[lies ó]mósonti)*; véase G. Sautel, "Les preuves en droit grec archaïque", en: *Recueils de la Société J. Bodin*, XVI, 1965, pp. 135-141.

> Este procedimiento, bien conocido en el derecho antiguo, y que de alguna manera marca un viraje porque revela con alguna ingenuidad cierta exigencia de prueba, no deja por ello de participar de una concepción primitiva del juicio: ni "testigos de verdad" ni "testigos de credibilidad", como se ha intentado explicarlos, los cojuramentados, mediante su acción colectiva, no permiten una afirmación sobre el "hecho"; imponen una decisión sobre el "derecho", o sea que, si son suficientemente numerosos, aseguran la "victoria" de la parte familiar que representan.[71]

Si bien la evocación de este procedimiento permite ilustrar en alguna medida el funcionamiento del "tribunal" escita, existen diferencias notables entre los dos. En efecto, los adivinos no representan una "parte familiar", pero sobre todo, no pronuncian juramento alguno: no hay conjura sino, a lo sumo, coadivinación.[72]

En resumen, este texto, sencillo en apariencia, es difícil; los enfoques propuestos permiten mostrar que, en esta producción de la verdad, la adivinación funciona a la vez como ordalía, prueba y testimonio. Desde luego, parte de su dificultad proviene de que Heródoto se cuida de dar precisiones. Por ejemplo, una vez ejecutado el perjuro, ¿queda sanado el rey?; si el presunto perjuro es absuelto, ¿deben los adivinos señalar a otro?, etcétera. Pero esta rapidez contribuye a crear un efecto de alteridad: es uno de los métodos a disposición del viajero para sugerir la distancia. El texto es difícil de aprehender debido a la dificultad para apreciar cómo lo recibiría un oyente de Heródoto: ¿cómo se veía este proceso? ¿Como un procedimiento extraño? ¿Como una manera muy arcaica de decir la verdad? O, por el contrario, como un procedimiento al cual se puede recurrir, al menos en ciertos casos: después de todo, en Mantinea, en pleno siglo V, en un caso de sacrilegio, la condena dependía de un oráculo. En todo caso, es un testimonio del estrecho entrelazamiento de la adivinación, el prederecho y el derecho.

La enfermedad del rey pone en movimiento todo un proceso de producción de la verdad al cabo del cual queda "demostrado" que el reo es un verdadero perjuro y que los adivinos son veraces[73] o, por el contrario, que el primero es un falso perjuro y los segundos son adivinos mentirosos *(pseudomántis)*; pero en los dos casos, el asunto termina con ejecuciones. Al perjuro le cortan la cabeza *(apotámnousi tèn kephalén)*, es decir que lo tratan como a un enemigo: en efecto, los escitas decapitan a sus enemigos.[74] Decapitarlo es dejar de considerarlo un

[71] L. Gernet, ob. cit., p. 245.

[72] Para completar este panorama, es necesario agregar que los adivinos se reparten entre ellos y por sorteo *(dialagchánousi)* los bienes del condenado. ¿Qué significa ese sorteo? Es la única vez que aparece esta palabra en Heródoto.

[73] Se encuentra la expresión *alethemántis* (Esquilo, *Agamenón*, 1241) a propósito de Casandra.

[74] Heródoto, IV, 64.

escita. Hubo un célebre escita que sufrió esta muerte sin duda infamante: Skúles,[75] traidor a los *nómoi* escitas, decapitado por orden de su hermano. Por lo tanto, el perjuro es un enemigo y un traidor, y la muerte que se le inflige confirma que jurar en falso por los hogares reales es socavar los fundamentos de la *koinonía* escita. En cuanto a los adivinos que demuestran ser "maestros de falsedad", también deben morir. El rito de su muerte es extraño y singular: en lugar de tratarlos como enemigos, sufren una muerte nómada: "Llenan un carro de fajina, uncen unos bueyes a la gamella y, en medio de la fajina, inmovilizan a los adivinos tras haberlos dejado cargados de cadenas, con las manos atadas a la espalda y amordazados. Finalmente, prenden fuego a la leña y azuzan los bueyes, espantándolos".[76] El adivino que demuestra ser un mal médico, incapaz de determinar la enfermedad del cuerpo del rey, incapaz de producir la verdad, es expulsado del cuerpo real. No lo injurian, golpean ni lapidan, sino que lo queman, lo aniquilan en la estepa donde se dispersarán sus cenizas: *pharmakós* que es acusado de su propio "defecto", muere por ser un *pseudomántis*, un maestro de falsedad. Antes de ser enterrado, el rey muerto es paseado entre sus súbditos, el sujeto particular lo es entre sus familiares, pero el adivino es amarrado a un carro para ser devorado por el fuego: su cadáver carbonizado no tendrá sepultura, nadie recogerá sus cenizas. Es borrado: la estepa es como el mar.

Maestros de la verdad, maestros de la acusación, los adivinos son los médicos del rey, pero bajo peligro de su vida; si su poder es grande, su fragilidad no lo es menos y la combinación de fuerza con debilidad caracteriza la ambigüedad de su situación frente al poder que sirven y que los necesita. Por otra parte, nada había en esta ambigüedad que pudiera sorprender a los griegos, que conocían el problema de las relaciones entre el adivino y el soberano; basta pensar en el personaje de Tiresias.[77] La ambigüedad de su posición es redoblada porque entre las numerosas categorías de adivinos escitas existe la de los *enáreos*, que son "hombres afeminados".[78] Pero nuevamente, Tiresias, que fue sucesivamente hombre, mujer y nuevamente hombre, atestigua que los adivinos escitas participan de esa categoría de mediadores que los griegos representan de buen grado como seres ambiguos.

[75] Ibídem, IV, 80.

[76] Ibídem, IV, 69.

[77] M. Detienne, *Maîtres de vérité*, p. 50, n. 111. Sobre Tiresias, véase Brisson, *Le Mythe de Tirésias*, Leiden, 1976. Sobre la institución de la brujería, véase M. Augé, "Les croyances ă la sorcellerie", en: *La Construction du monde*, París, 1974, pp. 52-70.

[78] Existen muchos textos sobre los enáreos: Heródoto, I, 105; IV, 67. Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares*, XXII. Para él, los enăreos son hombres que se han vuelto impotentes, viven y se visten como mujeres, pero no son adivinos. Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, VII, 7. Véase también L. Brisson, "Bi-sexualité et Médiation en Grèce ancienne", en: *Nouvelle Revue de psychanalyse*, París, primavera, 1973, pp. 27 a 48.

La enfermedad del rey demuestra que el personaje real es la figura central de un poder déspota, en el cual tienden a confundirse el cuerpo real y el social. Es a la vez el paciente objeto de todos los cuidados y el juez que controla el proceso del principio al fin: es él quien manda a matar. La centralidad de este poder se expresa por medio del lugar de Hestía y el papel fundamental que cumplen los hogares reales.

El cuerpo muerto: los funerales de los reyes

> Y os diré otra cosa sorprendente: que cuando los restos de estos Gran Kan son transportados a aquellas montañas, para ser enterrados allí, se hallan, por ejemplo, a una distancia de cuarenta jornadas, todas las personas que se encuentran a lo largo del trayecto son pasadas a corte de espada por los que conducen el cadáver. Y al matarlos les dicen: "¡Andad a servir a vuestro señor en el otro mundo!".[79]

Los ritos fúnebres siempre han sido un bocado preferido de observadores, viajeros y etnólogos: para quien sabe mirar, son testimonios elocuentes de la vida de la tribu, la etnia o la sociedad; para quien sabe escuchar, permiten reconstruir el sistema de representaciones del grupo a que pertenece aquél o aquélla cuyos funerales se celebran.[80] Por lo tanto, la pregunta es la siguiente: ¿Qué lugar asigna el discurso de Heródoto a la muerte del otro? ¿Cuál es la pertinencia de esta figura si se toma como ejemplo privilegiado los funerales de los reyes escitas?[81]

La muerte es signo de alteridad e interviene en el gran reparto, siempre renovado, entre el mismo y el otro; ésta establece las diferencias: "Dime cómo mueres y te diré quién eres". Pero allí donde interviene como discriminadoar, es a la vez título y objeto de clasificación. En efecto, el observador puede elaborar un cuadro de las costumbres fúnebres desde, por ejemplo, el "extremo mismo" hasta el "extremo otro". Luciano, en su tratado *Sobre el duelo*, dice con respecto a estas distinciones: "el griego quema; el persa amortaja; el indio coloca en un cuadro; el escita come y el egipcio sala" el cadáver.[82]

[79] Marco Polo, *La descripción del mundo*, cap. 69 [trad. cast.: *Viajes de Marco Polo*, México, Cumbre, 1967].

[80] E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912, pp. 557 y ss. [trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993].

[81] Heródoto, IV, 71-73.

[82] Luciano, *Sobre el duelo*, 21. Adviértase que Luciano atribuye a los indios (bajo el cuadro) una práctica que según Heródoto era propia de los etíopes (III, 24), y a los escitas aquello que Heródoto atribuye a los indios. Tenemos, pues, un repertorio de términos que se reparte de manera variable entre los "otros"; el repertorio es fijo, la distribución varía.

Muerte y espacio cívico

La muerte está vinculada con el espacio; es incluso un elemento de la representación de aquél: ¿qué hace la comunidad con sus muertos? ¿Los conserva en la casa? ¿Los instala en un recinto especial?, etcétera. Tanto es así que alteridad de la muerte y alteridad del espacio probablemente van de la mano.

¿Dónde aloja sus muertos la ciudad clásica? La norma es que no se los entierra dentro de la ciudad.[83] Evidentemente, se sabe de algunas excepciones: la norma aparentemente no regía en el caso de los niños; Pausanias señala la presencia de tumbas en el interior de Megara;[84] se ha descubierto una necrópolis dentro de los muros de Tarento; finalmente, está Esparta, que también en este aspecto pone de manifiesto su diferencia: "Porque trató en primer lugar de desterrar toda superstición, (Licurgo) no prohibió que se sepultasen los muertos dentro de la ciudad y que se pusiesen sus monumentos cerca de los templos".[85] Frente a esta extraña disposición, Plutarco busca una justificación en la actitud ejemplarizadora: si Licurgo contraviene la costumbre normal, sin duda lo hace por interés pedagógico: "Criando y familiarizando a los jóvenes con esos espectáculos, para que no se turbasen ni horrorizasen con la muerte, ni se tuviesen por contaminados con sólo tocar un cadáver o pasar por delante de una sepultura".[86]

Pero hay otra categoría de personas que constituyen una excepción: los héroes. ¿Dónde los entierra la ciudad? Es necesaria una breve digresión sobre este aspecto para comprender los funerales de los reyes escitas. La ciudad honra de buen grado a un héroe al darle una sepultura sobre el ágora.[87] Adrasto, de quien Clístenes[88] se quería desembarazar, estaba alojado en el ágora de Sición; asimismo Teseo fue a parar oficialmente, en el 476, al Teseión, "en el centro mismo de la ciudad".[89] Otra categoría, similar a la anterior, suele disfrutar de los honores del ágora: la de los fundadores de la ciudad. Tal es el caso de Báttos en Cirene,[90] lue-

[83] D. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1971, p. 91 y ss.

[84] Pausanias, I, 43, 2.

[85] Plutarco, *Vida de Licurgo*, 27. Licurgo se opone a la regla en dos sentidos: permite los entierros dentro de la ciudad, pero también cerca de los templos.

[86] Ídem.

[87] Se puede reconstruir la lista a partir de las indicaciones de E. Rohde, *Psychè*... trad. franc., París, 1928, pp. 132-134; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1912; R. Martin, *Recherches sur l'agora*, París, 1951, pp. 194 y ss.

[88] Heródoto, V, 67.

[89] Plutarco, *Vida de Cimón*, 8, *Vida de Teseo*, 36; A. Podlecki, "Cimon Skyros and Theseus, Bones", en: *Journal of Hellenic studies*, 1971 (91), p. 131. Los otros reyes míticos de Atenas, cuando tienen un espacio propio, están alojados en la Acrópolis, como Erecteo, Cécrope y Pandión.

[90] Píndaro, *Píticas*, V, 87 y ss.

go el de Temístocles en Magnesia, de Meandro y de Brasidas en Amphípolis[91]... Un escolio de Píndaro[92] aparentemente hace de esta costumbre una norma: "Los *oikistás* son enterrados habitualmente en el centro de las ciudades".

Otra morada posible para los héroes son las murallas, particularmente las puertas de la ciudad. Por ejemplo, Etolo, hijo de Oxilo, estaba enterrado en la puerta misma de Elis;[93] o ese príncipe de Eretria cuya tumba, excavada por Cl. Bérard, "se inserta fácilmente en una serie de *herôa* situados generalmente intramuros con vista a la defensa sobrenatural de las puertas [...] En Eretria, los manes del príncipe de la tumba 6 y sus guerreros defendían la puerta occidental frente a Calcis, su rival".[94]

Existe, por último, un tercer lugar donde se podía instalar a un héroe: las fronteras del territorio. Koribo, el primer vencedor olímpico, reposa "en las fronteras de la Élide" (*epí tôi pérati*)[95] y se dice que su tumba "señala los límites" (*horízei*) del país; otro Koribo, hijo de Migdón, está sepultado "en las fronteras de Frigia" (*en hórois*).[96]

Estos pocos ejemplos bastan para demostrar que un héroe puede ser enterrado tanto en el ágora como en las puertas de la ciudad o en las fronteras del país.[97] Por lo tanto, desde el punto de vista de la representación del territorio, los tres lugares son equivalentes.

¿Cuál es, pues, la función principal de un cadáver objeto de tales honores? Se espera que monte guardia, defienda el territorio, asegure la victoria. Por ejemplo, Heródoto relata en detalle las aventuras de la osamenta de Orestes.[98] Los espartanos son derrotados constantemente por los tegeatas. Puesto que semejante regularidad sólo puede ser atribuida a la hostilidad de algún dios, consultan a la Pitonisa, quien les promete la victoria para el día que lleven a su ciudad la osamenta de Orestes: entonces, "si te lo llevas, dueño serás de Tegea". Luego de largas investigaciones, el espartano Licas la descubre en la misma Tegea, en la casa de un herrero; la lleva a Esparta, donde la entierran en el ágora; "a raíz de entonces, siempre que medían sus fuerzas, los lacedemonios lograban en la guerra una neta superioridad". Asimismo, Teseo regresa de Esciro a Atenas. Si lo trajeron de vuelta, piensa Plutarco,[99] es sobre todo porque su espectro armado

[91] Tucídides, I, 138; V, 11.

[92] Píndaro, escolio *Olímpicas*, I, 149.

[93] Pausanias, V, 44.

[94] Cl. Bérard, *Eretria III, l'Heroon à la porte de l'Ouest*, Berna, 1970, p. 70.

[95] Pausanias, VIII, 26, 3.

[96] Ibídem, X, 27, 1.

[97] En el caso de los dos Koribos, se trata de territorio, no de ciudad.

[98] Heródoto, I, 67-68. Véase un inventario más completo de estas transferencias en Rohde, ob. cit., p. 133.

[99] Plutarco, *Vida de Teseo*, 35.

se apareció a los soldados en Maratón;[100] cuando Cimón se convirtió en amo de la isla, teniendo "grandes deseos de hacer este hallazgo" se abocó a la investigación y acabó por descubrir "un hueco de un cuerpo más grande de lo ordinario y a su lado una lanza de bronce y una espada".

A la inversa, la ciudad puede querer expulsar a un héroe que, según cree, la perjudica. Así, Clístenes pretendía "expulsar" a Adrasto del ágora de Sición porque era argivo, y él estaba en guerra con Argos. Tener a Adrasto en el ágora equivalía a tener a un traidor en el corazón de la ciudad. Cuando la Pitonisa desaprobó este proyecto, debió renunciar a él y trató de obligar a Adrasto a partir "por propia voluntad", recurriendo al siguiente subterfugio: instaló en el ágora, cerca del pritaneo, a Melanipo, otro héroe, a quien consideraba el peor enemigo de Adrasto.

Por consiguiente, se establecen relaciones muy estrechas entre el héroe y el territorio: al "perder" a Orestes, los tegeatas pierden al mismo tiempo la primacía militar y, al fin de cuenta, el dominio de su territorio; simétricamente, Esparta gana lo que pierde Tegea: el héroe es, pues, algo así como la figura metonímica del territorio. En esas condiciones, se comprende que, cuando se trata de convocar a una de sus figuras, la Pitonisa quiera tener voz en el asunto, incluso la última palabra.

Existen, por último, los personajes enterrados en lugares secretos. Así, Periandro, tirano de Corinto, sin duda preso de la incertidumbre acerca de su porvenir póstumo, concibió el siguiente ardid: "Ordenó a dos jóvenes que partieran de noche por la ruta que les indicó y mataran y enterraran al primer hombre con el que se cruzaran. Cuatro hombres fueron enviados detrás de los dos primeros con la misión de matarlos y enterrarlos, y así sucesivamente".[101] El primer hombre con el que se cruzaron fue, claro está, él mismo. Evidentemente, quería evitar la suerte de su sobrino Cípselos, cuya sepultura fue violada inmediatamente después de su derrocamiento: "El pueblo –escribe Nicolás Damasceno–[102] arrojó el cadáver de Cípselos fuera de la frontera, sin sepultura, violó las tumbas de sus antepasados y retiró las osamentas". Adviértase la indicación precisa "fuera de la frontera": el cadáver, lejos de ser benéfico, se vuelve una suerte de *pharmakós* a expulsar del territorio.

Aparte de esta razón absolutamente egoísta y tiránica de poseer una sepultura ignorada, existe otra, "altruista" y heroica: evitar que los enemigos de la ciudad, si saben dónde está enterrado el héroe protector, se apoderen de la osamenta y aseguren así su superioridad. Plutarco alude a esta razón cuando escribe

[100] Pausanias, I, 15, 3.
[101] Diógenes Laercio I, 96.
[102] *F. Gr. Hist.*, 60 F 60 (Jacoby).

que los héroes tienen tumbas "secretas" y "difíciles de hallar".[103] El ejemplo más claro es el de Edipo, en Colono.[104] Al borde de la muerte, manda llamar a Teseo, el único que conocerá el lugar de su muerte: él, que está ciego, se convierte en guía de Teseo hasta el lugar preciso donde está enterrado:[105] "Jamás se lo descubras tú a mortal alguno, ni le digas dónde queda escondido, ni en qué región está; pues él será para ti un baluarte contra tus vecinos, más inexpugnable que los muchos escudos y que los ejércitos aliados". Este "ejército de refuerzo" que ofrece Edipo es justamente el que mantendrá a Atenas a salvo de los estragos que podrían causarle los "hijos de la tierra": expulsado de Tebas, es el más indicado para proteger al Ática de los tebanos; se convierte de *pharmakós* en héroe protector.[106] El secreto de la sepultura –como el secreto del santo y seña en una guarnición sitiada– refuerza la eficacia de la protección.

Este rodeo por las tumbas heroicas permite comprender mejor los funerales de los reyes escitas, que a la vez toman como referente implícito este esquema espacial y lo hacen funcionar de otra manera.

Tumba y Eschatiá

¿Dónde entierran a los reyes? En el país de los gerros.[107] Éstos habitan el país llamado Gerro y son los más remotos *(éschata)* de los pueblos sometidos por los escitas. Para llegar a ese país, es necesario remontar el Borústhenes, es decir, viajar hacia el norte, durante cuarenta días. Ese punto marca el límite de navegabilidad del Borústhenes, así como el límite conocido de su curso: más allá *(tò katúperthe)*, no se sabe qué rumbo sigue ni cuáles poblaciones atraviesa; allí, también nace el río Gerro, que desembocará en el Hipaciris.[108] Por consiguiente, el Gerro señala una región de *éschata* más allá de la cual se extienden comarcas sobre las que nadie sabe nada,[109] ni siquiera de oídas, y es allá, en esos confines, que los escitas entierran a sus reyes. ¿Por qué justamente allá? No se trata de instalarlos, a semejanza de los héroes, para que protejan la "frontera" septentrional de las incursiones de pueblos salvajes o particularmente belicosos, porque no se sabe bien qué hay allá. Yo creo que, por el contrario, no los dejan ahí para pro-

[103] Plutarco, *Sobre el oráculo de la Pitia*, 27.

[104] Sófocles, *Edipo en Colono*, 1518 y ss.

[105] Pausanias conoce dos tumbas de Edipo: una está situada en el Areópago, en el interior mismo del recinto del santuario de los Semnoi (I, 28, 7); la otra en Colono, donde existe un *herôon* de Pirítoo, Teseo, Adrasto y Edipo.

[106] J.-P. Vernant, *Mythe et tragédie*, París, 1972, pp. 101 y ss. [trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2002].

[107] Heródoto, IV, 71.

[108] Ibídem, IV, 56; véase el mapa en cuadernillo fuera de texto.

[109] Ibídem, IV, 53.

teger sino para que ellos mismos estén a salvo, así como el cuerpo del héroe al que le dan una sepultura secreta. Para los escitas, el norte es una protección, un refugio, como se vio durante la invasión de Darío. Entre otras medidas defensivas, enviaron a las mujeres, a los niños y a la mayor parte del ganado hacia allá: "Ordenaron al séquito que se dirigiera siempre hacia el norte".[110]

Aunque enterrados en los confines de Escitia, los reyes no pierden su vinculación con el "territorio"; caso contrario, no se comprendería por qué los ponen a salvo. Es lo que quiere decir el rey escita Idánthursos cuando envía a Darío (que no comprende por qué se niega a librar batalla) el siguiente mensaje: "Nosotros, como es natural, tenemos tumbas de nuestros antepasados. Así que, venga, descubridlas e intentad violarlas y entonces sabréis si lucharemos contra vosotros en defensa de las tumbas o si vamos a seguir negándonos a presentar batalla. Pero, hasta ese momento, si no nos viene en gana, no trabaremos combate contigo".[111] Por lo tanto, para Idánthursos hay un lazo entre las tumbas reales y el país: descubrirlas y violarlas es atentar contra el país. Descubrir las tumbas de los reyes equivaldría, en Grecia, a hallar la sepultura de un héroe: sería acceder al dominio (siquiera virtual) del territorio.

En vida, el rey ocupa un lugar central, como lo indican el lugar central de Hestía, la "reina de los escitas", y la importancia del juramento por los "hogares reales". Hace precisamente de centro, pero un centro móvil.

¿Cómo se explica, entonces, que después de muerto lo lleven casi a los límites del mundo conocido? Sin duda, para los escitas el norte es una zona de refugio; pero hay una razón más fundamental: el nomadismo. La ciudad entierra a sus héroes en el ágora, en las puertas o en la frontera, y esas sepulturas así dispuestas marcan un espacio y participan de la creación de una representación del territorio cívico, mientras que los escitas, como le recuerda Idánthursos a Darío, no tienen "ciudades ni viven de la labranza"; por el contrario, son gente de marcha y campamentos; su territorio es lugar de tránsito, no un espacio "ordenado". ¿Cómo tratar a los reyes muertos que ocupan un lugar central y hacen a la vez de centro cuando no existe un ágora para recibir sus cuerpos? Muerto el rey, dice el texto, los escitas "cargan" (*analambãnousi*) su cadáver sobre un carro. No se dice dónde está: precisamente no está en ninguna parte, no tiene un lugar institucional; el rey puede morir en todas partes. En vida, es el círculo móvil cuya circunferencia está en todas partes y el centro en ninguna. El compromiso creado entre las exigencias del nomadismo y el centralismo funcional es el de un punto fijo "excéntrico": la tumba estará situada en los confines. Los escitas, que no tienen ciudades ni campos de labranza que defender, no enfrentarán

[110] Ibídem, IV, 121.
[111] Ibídem, IV, 127.

a Darío en batalla campal, ya que en última instancia no es un invasor; por el contrario, si descubre las tumbas reales, es un "invasor" al que se debe combatir. Por lo tanto, el espacio de tránsito no es totalmente indiferenciado sino que incluye un punto nodal, que es la figura metonímica. Heródoto expresa esta metonimia: cuando entierran a su rey, los escitas abren en el suelo de los gerros "una gran fosa cuadrada" (*tetrágonon*) y un poco más abajo, en el texto, el narrador explica que Escitia en su conjunto es un cuadrado: en el "supuesto que Escitia es un cuadrado...".[112] Para indicar el espacio de los funerales de los reyes escitas, Heródoto vuelve al esquema que precisa las relaciones entre el espacio cívico y la tumba del héroe, pero el operador del nomadismo hace que lo que era centro siga siéndolo, pero se vuelva "excéntrico". Concibe este espacio fúnebre, desplazado, en los mismos términos: para la ciudad, la zona de los *éschata* es la más alejada del centro; para los escitas, el *éschata* hace precisamente las veces de centro. Por otra parte, ese lugar "excéntrico", ese punto fijo en la frontera, es lo que permite que el espacio escita aparezca como espacio nómada. Por consiguiente, corresponde a la lógica misma del relato colocar las tumbas, no en el "territorio" escita (lo cual sería su negación como espacio nómada), sino en los confines (lo cual lo constituye como espacio indiferenciado, sin punto de referencia fijo).

Antes de llegar a ese espacio de la muerte, se realizan ceremonias grandiosas y extrañas, donde la carga de alteridad parece enorme. En Grecia, entre la muerte y los funerales, normalmente se realiza la ceremonia de la *próthesis*. El cuerpo es lavado y vestido por las mujeres y los parientes más próximos, o bien por mujeres mayores de sesenta años, y tendido sobre una cama. Esta presentación, que tiene lugar al día siguiente del deceso, dura habitualmente un día. "The purpose of the *próthesis*[113], was not only to confirm death, but also to provide an opportunity for the performance of the traditional lament and for the friends and the family to pay their last respects." En cambio, los escitas no tienen un procedimiento análogo a la *próthesis*; por el contrario, el cadáver del rey, cargado sobre un carro, es llevado de un pueblo a otro; cada pueblo lo recibe y lo entrega al siguiente, hasta llegar a los gerros, que son los últimos. Por lo tanto, en lugar de recibir el homenaje postrero de sus súbditos, él les hace una visita postrera. El procedimiento es el opuesto exacto de la *próthesis*. Nuevamente, se lo ha de ver como expresión del nomadismo. La figura central del rey no puede ser sino una figura móvil y el carro fúnebre que rueda hacia el norte, pero que al mismo tiempo realiza una gira (*perieltheîn*) por los pueblos súbditos, uno tras otro, es de

[112] Ibídem, IV, 101.

[113] D. Kurtz, J. Boardman, ob. cit., p. 144. [El propósito de la *próthesis* era no sólo confirmar la muerte sino también brindar una oportunidad para la realización del lamento tradicional, y para que amigos y familiares presentaran sus respetos al difunto.]

alguna manera su transcripción. Este largo cortejo que Heródoto no designa con el término habitual de *ekphorá* evoca, por otra parte, para el oyente, los funerales de las grandes familias del pasado,[114] y es precisamente contra esta *húbris* que la ciudad ha tratado de reaccionar al imponer un modelo común de funerales.

Que la explicación de esta "*próthesis* inversa" deba buscarse en el nomadismo es confirmado por el trato reservado a los particulares: se los carga sobre un carro para que visiten a sus parientes; así como los reyes van de pueblo en pueblo, ellos van de casa en casa, o mejor, de carro en carro y "dan la vuelta" *(periágousi)* entre sus parientes *(phílous)*. Se necesitan cuarenta días de navegación para llegar al Gerro; los cadáveres de los particulares viajan *(periágontai)* durante cuarenta días antes de ser sepultados.[115]

Mutilar, embalsamar, estrangular

Así, todos los pueblos del "imperio" escita participan sucesivamente del séquito fúnebre. ¿Qué formas debe tomar su participación? "Los que, en el curso de la conducción, reciben el cadáver hacen lo mismo que los escitas reales: se cortan *(apotámnontai)* un trozo de oreja, se afeitan el cabello en redondo *(perikeírontai)*, se hacen cortes *(peritámnontai)* en los brazos, se desgarran *(katamússontai)* la frente y la nariz y se clavan *(diabunéontai)* flechas a través de la mano izquierda."[116] A la visión del cortejo que avanza de pueblo en pueblo, se debe agregar la de las mutilaciones que lo acompañan a medida que se produce: estela indeleble que se extiende desde el país de los escitas reales hasta el de los gerros. El narrador no indica en absoluto quiénes son "los que lo reciben": toda la escena se desarrolla en presente intemporal y prácticamente sin un signo de enunciación.

El vocabulario empleado para evocar estas manifestaciones no es indiferente porque, en líneas generales, circunscribe el mundo bárbaro en el cual la práctica de la mutilación es una forma de ejercicio del poder.[117] En efecto, los Grandes Reyes y a veces los faraones utilizan la mutilación, que también aparece en cier-

[114] M. Alexiou, *The Ritual Lament*, Cambridge, 1974, p. 7: "Attic vase painting confirms that, in the geometric and archaic periods, the *ekphorá* had been a magnificent, public affair, with the bier carried on a waggon and drawn by two horses, followed by kinswomen, professional mourners and armed men." [Las pinturas en las vasijas áticas confirman que, en los períodos geométrico y arcaico, la *ekphorá* era un espectáculo público grandioso, con el féretro transportado sobre un carro tirado por dos caballos, seguido por parientes, lloronas profesionales y hombres armados.]

[115] Heródoto, IV, 73. Creo que conviene traducir *phílous* por parientes.

[116] Ibídem, IV, 71.

[117] *Katamússo* es un *hápax* en Heródoto. *Perikeíro* es utilizado en III, 54 cuando el persa Zopiro se mutila. *Peritámno* es empleado, sobre todo en IV, 64, a propósito de la manera como los escitas arrancan el cuero cabelludo y II, 162, a propósito de la mutilación de un egipcio por el faraón. *Apotámno* figura en la misma categoría (amputación de un brazo, la nariz, las orejas o la decapitación).

tas costumbres de la guerra, sobre todo escitas. Hay un vínculo muy evidente entre la esfera del derecho y la mutilación;[118] la ciudad desconoce esta práctica, ya que no se puede atentar contra la integridad corporal del ciudadano. Sólo el esclavo, cuando se le quiere recabar testimonio o extraerle la verdad, es sometido a ella. Es curioso constatar que exclusión de la *pólis* y exclusión de la verdad van de la mano. A la inversa, practicar la mutilación es colocarse por fuera de la esfera del derecho, y entre los escitas no rige el derecho, ni siquiera en su forma más primitiva. Así, mutilar, mutilarse, incluso simplemente golpearse en ocasión de los funerales no es propio de la ciudad. Aparte de los escitas, cabe mencionar a los egipcios: "[Las mujeres de la casa] recorren toda la ciudad, dándose golpes en el pecho, con el vestido ceñido a la cintura y mostrando los senos, acompañadas de todas sus allegadas. Y, por otra zona de la ciudad, los hombres también se van dando golpes en el pecho, con el vestido igualmente ceñido a la cintura".[119]

Estas prácticas remiten también a un pasado superado, un antes, cuando la ciudad aún no era verdaderamente la ciudad; en el caso de Atenas, un tiempo anterior a las leyes de Solón. Cuando Epiménides llegó a Atenas y trabó amistad con Solón, "con los ritos sagrados hizo más económicos a los atenienses y más moderados *(praotérous)* en sus duelos [...] quitando lo agreste y bárbaro a que en estas ocasiones estaban acostumbradas muchas mujeres".[120] El texto indica más adelante qué era "lo agreste y bárbaro": "[Solón] vedó el lastimarse las mujeres en los duelos, los poemas lúgubres y el llorar en los entierros de los extraños".[121] Por el contrario, en el mundo épico, esas manifestaciones excesivas de duelo eran perfectamente lícitas: tras la muerte de Patroclo, Aquiles y los mirmidones se entregan largamente al llanto "entre gran duelo".[122] Antes de encender la hoguera para su amigo, Aquiles entrega rizos de su propia cabellera.[123] Asimismo, en el universo trágico, el coro de *Suplicantes* dice: "Han surcado mis mejillas mis propias uñas".[124]

Estas manifestaciones de duelo remiten a otro tiempo y otro lugar, pero también son asunto de mujeres: dentro de la ciudad, el peligro proviene de las mu-

[118] L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et orale en Grèce*, París, 1917, pp. 211-252.

[119] Heródoto, II, 85. "El duelo comporta toda una serie de medios rituales (aspersión de polvo, arañazos, heridas) que expresan a la vez el dolor obligado de los padres y la marginación social que sufren a raíz del destierro, que tiene por objeto menoscabarlos, abatirlos en el sentido religioso." (Gernet, ob. cit., p. 218).

[120] Plutarco, *Vida de Solón*, XII, 8.

[121] Ibídem, XXI, 6. No "quejas amaneradas", trad. Flacelière, sino "lamentos versificados", véase E. Reiner, *Die rituelle Totenklage*, Stuttgart-Berlín, 1938, p. 4.

[122] Homero, *Ilíada*, XXIII, 6 y ss.

[123] Ibídem, 140.

[124] Eurípides, *Suplicantes*, 836.

jeres; si el legislador no se precave, siempre pueden precipitar los funerales en el exceso. Sin duda, intervenienen en diferentes momentos de la ceremonia, pero es necesario indicar los límites que no pueden franquear. Por ejemplo, en Iulis, la ley precisa cuáles son las mujeres autorizadas a entrar en la casa del muerto e indica que el *ekphorá* se ha de realizar "en silencio".[125] En cuanto a los reyes escitas, Heródoto no indica si el séquito fúnebre era acompañado con lamentos y gemidos: todo parece desarrollarse sin un murmullo.

Si los participantes de la caravana fúnebre se mutilan, el cádaver del rey, por el contrario, es objeto de honores particulares porque se lo embalsama: "El vientre, que previamente ha sido abierto y limpiado, está lleno de juncia machacada, productos aromáticos, semilla de apio y eneldo; y se encuentra cosido nuevamente".[126] Semejante operación es absolutamente sorprendente y las plantas empleadas por los embalsamadores escitas no aparecen en ninguna otra parte de la *Historia*, salvo los productos aromáticos, empleados por los embalsamadores egipcios.[127] El método empleado "recuerda" el rito de sacrificio a Isis durante el cual se llena de *arómata* el vientre de la víctima. ¿Por qué se usan esas plantas? Se cuentan entre los *arómata* y son apreciadas debido a su "buen olor";[128] tienen, pues, la misma función que los productos aromáticos que los egipcios introducen en el vientre de la víctima. Pero por otra parte, una de ellas, el apio, aparece en Grecia en un contexto fúnebre.[129] Así, los soldados de Timoleón, al ver unas mulas que transportan apio, lo consideran señal de mal agüero, porque "tenemos la costumbre de coronar por piedad con apio los monumentos de los muertos"; además, existe un proverbio según el cual se dice del que se halla peligrosamente enfermo, que "aquél está ya pidiendo apio".[130]

Plinio habla del "apio consagrado en los banquetes fúnebres".[131] Si la relación entre el apio y la muerte existe para los griegos, no es menos cierto que los escitas, en este contexto, operan un desplazamiento importante, ya que lo usan para embalsamar el cadáver del rey.

Antes de embalsamar, se realiza una operación que consiste en "impregnar con cera el cadáver". Esta práctica, aunque excepcional, no es singular: en efecto, es

[125] *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, 1er fasc., núm. 2, p. 11: "Las mujeres que irán a la ceremonia volverán del monumento antes que los hombres. En la casa mortuoria no entrarán, después del retiro del cuerpo, otras mujeres que aquellas que estén mancilladas...".

[126] Heródoto, IV, 71.

[127] Ibídem, II, 86. El incienso aparece también en I, 183; II, 40; VI, 97.

[128] K. Lembach, *Die Pflanzen bei Theokrit*, Heidelberg, 1970, pp. 35, 44.

[129] J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Groninga, 1969.

[130] Plutarco, *Vida de Timoleón*, 26; Timoleón responde que no es en absoluto una señal inquietante, ya que se ha empleado el apio para las coronas en los juegos ístmicos. Véase también E. Leutsch y F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, II, p. 639.

[131] Plinio, *Historia natural*, XX, 113.

practicada por los persas, que "impregnan con cera el cadáver, y después, lo entierran".[132] Esta práctica fue conocida en Esparta en un caso preciso. Así, la preparación escita del cadáver remite al lector a Egipto, y la de los persas (fuera del contexto de la *Historia*) a Esparta, pero en cada caso con algunas diferencias. La cuestión última es saber si se puede asignar un sentido preciso a estas diferencias. Parece que entre los persas todos los cadáveres son impregnados con cera. En Egipto, el embalsamamiento es un negocio que se concierta como un *misthós*:[133] hay tres tarifas y una momia posee cierto valor, en la medida en que se puede presentar la momia del padre como garantía de una deuda.[134] En cuanto a la ciudad, rechaza esta práctica por completo: el cadáver es lavado, ungido con aceite, vestido y adornado por los parientes próximos o por mujeres mayores de sesenta años.

El cadáver del rey es cargado encima de un carro y, en términos de esta prolongada *próthesis* inversa, comienza la ceremonia fúnebre propiamente dicha. El esplendor horrendo de esta escena muda deja poco margen para el comentario: ¿cómo la recibiría un oyente griego? Lleva una carga de alteridad acentuada, y al silencio de la escena, que se desarrolla como una película muda, sólo puede responder la estupefacción, igualmente muda, del "espectador".

En Atenas, en ocasión de los funerales públicos en honor de los soldados muertos, la ceremonia consiste en un homenaje de la ciudad en la voz de un orador designado. Nicole Loraux[135] ha demostrado hasta qué punto la bella muerte, la de los *ándres agathoí*, señala la expansión del decir sobre el ver: en los funerales, el espectáculo se reduce al mínimo y lo que cuenta es el discurso. Por el contrario, entre los escitas, nadie dice palabra, ningún orador autorizado explica el sentido de esa muerte, ningún gemido de los súbditos expresa la pérdida que ha sufrido la comunidad. Los despojos cargados sobre el carro son ofrecidos como espectáculo, así como el cadáver del persa Masistes, paseado también sobre un carro, "merecía contemplarse".[136] ¿Por qué ese silencio? El nomadismo podría explicarlo. En efecto, a la *pólis*, que representa la *koinonía* en su plenitud y ha forjado una palabra política para expresarse y conservar la memoria de sí, se contraponen los nómadas, que son apenas una "comunidad": ¿qué tienen para decir, memorizar o festejar?

Pero la situación probablemente es más compleja. En efecto, los escitas, aunque no levantan la voz ni dicen palabra, sí hablan, pero a su manera, sobre su cuerpo y mediante éste. Al mutilarse, inscriben la ley escita sobre su cuerpo y hacen

[132] Heródoto, I, 140.
[133] Ibídem, II, 86.
[134] Ibídem, II, 136.
[135] N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, París-Berlín, 1980.
[136] Heródoto, IX, 25.

de éste la celebración y la oración fúnebre del rey muerto. Con las cicatrices que llevará, su cuerpo devendrá memoria.[137] Por lo demás, esas mutilaciones, lejos de ser un desborde de violencia librado al azar, forman parte de las ceremonias fúnebres: se deben realizar en el momento de recibir el cadáver y en los lugares del cuerpo indicados (cabeza, brazo, mano izquierda). Someterse a esta etiqueta es reconocer el poder del rey, pero también reconocerse a sí mismo como escita: "La mejor manera de demostrarse a uno mismo y a otro que se forma parte del mismo grupo es imprimir en el cuerpo una misma señal distintiva".[138] Lo visible habla de la filiación. Cada cuerpo así marcado diseña el "blasón" de los reyes escitas. En Grecia, se marca a los esclavos públicos con el escudo de la ciudad;[139] al fin y al cabo, para un griego, la monarquía es lo que impide la palabra oral o escrita. Por lo tanto, los escitas sólo pueden hablar por medio de sus cuerpos y sólo con la condición de decir que son súbditos.

La mutilación de los súbditos acompaña el embalsamamiento del rey. En efecto, ambas operaciones sólo se comprenden plenamente en su relación mutua: a la degradación de unos responde la exaltación del otro. La suerte del rey es devenir un "bello" muerto (se llenan sus vísceras de productos aromáticos y la cera impide la descomposición), la de los súbditos es la *aikía*, la automutilación, la degradación del propio cuerpo. Por el contrario, la ciudad prohibe tanto la mutilación, que la horroriza, como el embalsamamiento, que la repugna, como conductas caracterizadas por la *húbris*, y es el discurso del orador el que hace de la muerte del ciudadano una bella muerte.

De manera que los escitas integran una comunidad cuyo emblema son las marcas que ellos mismos se infligen, pero es curioso advertir que jamás la constituyen sino en el momento de la muerte del rey, y que éste nunca es tan rey como una vez muerto. Durkheim y otros autores han señalado que las ceremonias de duelo son el medio para que la colectividad manifieste que no ha sufrido mengua, que saldrá fortalecida de la prueba. Pero los escitas no parecen existir como verdadera comunidad sino en el momento de los funerales: el avance del cadáver con su cortejo de mutilados, que se alarga en cada etapa, es su señal auténtica. Hasta entonces, no son sino bandas de nómadas. El texto transcribe este cambio cuando precisa que al término de la ceremonia, "*todos* se dedican a levantar un gran túmulo, porfiando con empeño por hacerlo lo más grande posible";[140] en ese instante conforman una colectividad y puede aparecer, entre los grupos que la constituyen, algo parecido a la emulación.

[137] P. Clastres, *La Société contre l'État*, París, 1974, pp. 5, 152 y ss.
[138] É. Durkheim, ob. cit., p. 333.
[139] P. Ducrey, *Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, París, 1968, p. 215.
[140] Heródoto, IV, 71.

El *sêma* real, allá en los *éschata*, representa el territorio escita y señala su centro; así, deviene punto de referencia espacial, pero también, curiosamente, una suerte de referencia temporal y de origen del tiempo. En efecto, "al cabo de un año" *(eniautoû)* se realiza la segunda ceremonia. Entre la muerte del rey y los funerales pueden pasar dos meses o seis, ya que nada está indicado; más precisamente, el tiempo no entra en los cálculos; a partir de entonces, los escitas disponen de una referencia temporal.

Una vez muerto, el rey se ve provisto de una verdadera casa: preparan para él un vasto espacio dotado de una servidumbre numerosa, lo que hace pensar en la casa del Gran Rey. A partir de ahí, el relato pondrá el acento en la rigidez: para construir esa especie de baldaquín vegetal dispuesto por encima del cadáver, se clavan lanzas "en la tierra". Para realizar la danza macabra en torno de la tumba, así como se "levanta" un monumento, se clavan estacas en la tierra que servirán para sostener los caballos disecados, sujetos cuidadosamente a un poste.

En vida, el rey recorría Escitia a caballo; muerto, realiza su último viaje, el más largo, sobre un carro; enterrado, se acabó: los caballos son disecados y los carros desmontados. Porque para instalar el círculo de jinetes se utilizan ruedas, que sólo pueden ser las de los carros; las cortan por la mitad y las colocan de plano[141] para que sostengan a los caballos. Así, el carro es desarticulado y su "principio" de movilidad, las ruedas, se transforma en su contrario, un instrumento de inmovilidad. Se han terminado los viajes y la vida nómada: vivo, el rey era centro móvil; muerto, se convierte en centro fijo, pero excéntrico, de una ronda a su vez inmóvil.

Esta descripción de los funerales, por incomprensible que sea, presenta una serie de diferencias con respecto a las prácticas griegas. Así, Solón prohibió "enterrar con el muerto sino lo que equivaliese a tres vestidos";[142] la ley de Iulis indica que las tres mortajas no deben valer más de cien dracmas y determina las cantidades de vino y aceite (tres congios) que se pueden usar. Cuando se compara la profusión del mobiliario escita con estas prescripciones, la diferencia salta a la vista.[143] También hay diferencia en las dimensiones de los monumentos: los túmulos de la época clásica e incluso la arcaica de ninguna manera alcanzan las de estos complejos construidos para los reyes; hay diferencia, también, en la naturaleza de las construcciones: el monumento escita emplea materiales naturales porque aparte de la tierra hay un lecho de hojas, lanzas de madera, vigas, un vallado de cañas, mientras que las tumbas griegas son de piedra, ladri-

[141] Ibídem, IV, 72.

[142] Plutarco, *Vida de Solón*, 21.

[143] La diferencia de categoría social no basta para explicar la diferencia; se vuelve a los funerales aristocráticos contra los cuales la ciudad quiso precaverse.

llos, eventualmente yeso, y constituyen verdaderas construcciones.[144] Pero la diferencia mayor aparece en las acciones realizadas en torno de las tumbas.

Los escitas estrangulan *(apopnígei)* a una concubina, el copero, un palafrenero, un cocinero, un criado, un mensajero, caballos, en fin, el séquito normal de un rey bárbaro. La estrangulación es una forma no griega de ejecución o asesinato:[145] aquí aparece una diferencia. Pero además, el sacrificio en Escitia se realiza mediante la estrangulación.[146] Por lo tanto, la acción que realizan los escitas sobre la tumba de su rey es un sacrificio: estrangular a esas personas corresponde, en la ciudad, a la ley de Solón que prohíbe el sacrificio de un buey a los muertos, o a la de Iulis según la cual "el sacrificio se realizará conforme a la costumbre de los antepasados". La distancia entre las dos prácticas es ahora máxima: a la prohibición de sacrificar un buey responde un sacrificio humano. Hay que remontarse hasta la epopeya, es decir, a un pasado remoto, para encontrar un sacrificio humano sobre un túmulo; se trata, claro está, de Aquiles, quien sacrifica (mediante el degüello) a doce troyanos en honor de Patroclo,[148] a los que agrega cuatro yeguas y dos perros domésticos.

A continuación, viene la segunda etapa, acaso la más enigmática: la ceremonia al cumplirse el año. Se trata de un enorme sacrificio (con la estrangulación de cincuenta personas) con una puesta en escena que a nosotros nos parece propia de la literatura fantástica; los sacrificados pertenecen todos a la casa del rey.[149] Nuevamente aparece en el contexto fúnebre la imagen del círculo evocada anteriormente: el *sêma* real está en el centro del círculo formado por los cincuenta servidores, ronda macabra de personajes disecados.

Después de la ceremonia fúnebre se realiza, como es normal, el rito de purificación;[150] pero si es de esperar ese rito, no lo es la manera de ejecutarlo. No obstante, el aspecto enigmático de esos baños de vapor se disipa en parte cuando se advierte que su base es la oposición entre el agua de un lado y el fuego y el humo por el otro. El capítulo gira en torno de la expresión *antì loutroû*; esta purifi-

[144] D. Kurtz, J. Boardman, ob. cit., pp. 79 y ss., 105 y ss.

[145] Apríes es estrangulado por los egipcios (II, 169). Los babilonios sofocaban a las mujeres (III, 150). Los escitas estrangulan el animal sacrificado (IV, 60). Arcesilao, hijo de Báttos I, es estrangulado por su hermano (IV, 160). Véase L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, p. 302 "sobre la ejecución capital".

[146] Heródoto, IV, 60.

[147] Plutarco, *Vida de Solón*, 21.

[148] Homero, *Ilíada*, XXIII, 175. En los dos casos se trata de llorar al muerto: se sacrifique a sus amigos o a sus enemigos, la función es la misma.

[149] Son escitas de nacimiento; el rey da la orden a sus propios sirvientes, los escitas no tienen sirvientes comprados *(argurónetoi therápontes)*. Este incidente sobre la esclavitud es interesante porque demuestra que, para Heródoto, un esclavo normalmente se compra y no es *eggenés*.

[150] Heródoto, IV, 73-75

cación que hace las veces de un baño es lo contrario de un baño. Para algunos autores, como Meuli,[151] esta ceremonia es propia de los ritos en los que se busca el éxtasis: el cáñamo es hachís y aparece el chamanismo.

En Grecia, el agua es una presencia constante en los ritos fúnebres y sobre todo después del entierro, en la purificación. Así, la ley de Iulis prevé que "los que sean manchados se lavarán todo el cuerpo con gran cantidad de agua y serán puros": lo mismo sucede en Atenas.[152]

Pero esta oposición entre el agua y el fuego-humo no explica lo que hacen las mujeres escitas, a las que se destaca por primera vez. Se cubren la cara y el cuerpo con una pasta vegetal que fabrican con agua. Para resolver la cuestión, se puede decir, con Legrand, que Heródoto mezcla ritos fúnebres con las costumbres del tocador;[153] después de esta operación, se dice de las mujeres que son puras (*katharaí*).[154] ¿Cuáles son los ingredientes de esa pasta? "Con una piedra rugosa sobre la cual han vertido agua raspan madera de ciprés, cedro y del árbol de incienso". Lo cual es asombroso, si se recuerda que Escitia está totalmente desprovista de árboles salvo en la región llamada Hylea; la presencia del incienso es aún más sorprendente porque viene del país de los aromáticos, es decir, de Arabia, el "único país" del mundo que produce incienso, mirra, canela, cinamomo y láudano;[155] de ese país cocido y recocido por el Sol, mientras que Escitia es el país del frío. Esta pasta de maderas preciosas tiene la característica esencial de los aromáticos: el "perfume".[156] También el ciprés es conocido por su "perfume"[157] y se puede decir lo mismo del cedro.[158] Por consiguiente, toda esta ceremonia de purificación se inserta en un contexto aromático: por el lado de los hombres, está el humo cuasi-aromático del cáñamo al arder (¿pero qué clase de comunicación crea?); entre las mujeres, está la pasta de maderas aromáticas.

Un último rasgo caracteriza esta ceremonia extraña: cuando están en esa suerte de "baño de vapor", se dice que los escitas, "encantados, prorrumpen en gritos de alegría" (*agámenoi orúontai*);[159] hay allí una suerte de alianza de las palabras. Heródoto utiliza *orúontai* una sola vez, a propósito de pueblos que habitan el centro de Persia y "empiezan a quejarse a gritos"[160] para protestar ante el Gran

[151] K. Meuli, "Scythica", *Hermès*, núm. 70, 1935, p. 122.
[152] Escolio, *Nubes*, 838.
[153] Legrand, n. 4 al cap. 73.
[154] *Katharaì kaì lampraí*; sin embargo, no se puede excluir totalmente el sentido de pureza.
[155] Heródoto, III, 107.
[156] Ibídem, IV, 75.
[157] Homero, *Odisea*, V, 64; R. E., artículo "Kypressus", sobre todo valores funerarios.
[158] Teócrito, *Epigramas*, VIII, 4.
[159] Heródoto, IV, 75.
[160] Ibídem, III, 117.

Rey. Pero en general, el verbo se aplica a los animales como el perro o el lobo y en especial a las bestias salvajes. Muchos comentaristas han propuesto corregirlo, sobre todo por causa de ese *agámenoi*; Meuli ve en ello un indicio más del carácter brujo de la ceremonia.[161] En todo caso, esa palabra escapa al vocabulario normal de la purificación y causa sorpresa, sin olvidar, no obstante, que Heródoto escribió en varias ocasiones que los escitas vivían sobre *éthea*, tenían una "madriguera".

Por lo tanto, hay una escena de purificación que se realiza sin agua y en ello radica la diferencia fundamental; esta escena, por otra parte (al menos del lado femenino) se desarrolla en un contexto netamente aromático. Para poder precisar el sentido de estas diferencias, es necesario referir otras escenas del mismo tipo.

Los reyes espartanos

Los funerales grandiosos y, en muchos sentidos, singulares de los reyes escitas remiten por varias razones a Esparta. Por eso, vale la pena preguntarse si los funerales de los reyes espartanos no se comparan con la muerte del otro, lo cual demuestra que la división se puede hacer dentro de la misma Grecia.[162]

Al abordar esta cuestión, Heródoto traza explícitamente una serie de paralelismos que no dejan lugar a dudas sobre el contexto en que sitúa estas ceremonias: "Con ocasión de la muerte de sus reyes, entre los lacedemonios rige la misma norma que entre los bárbaros de Asia".[163] Un poco más abajo,[164] advierte una similitud con las costumbres persas: el nuevo rey cancela las deudas, así como el nuevo Gran Rey condona los tributos de las ciudades. Además, inmediatamente después del pasaje sobre los funerales, presenta un nuevo aspecto con las siguientes palabras: "*Asimismo*, los lacedemonios coinciden con los egipcios en el siguiente punto...".[165] Ese *kaì táde* muestra a las claras que, en cuanto concierne a los funerales, los egipcios forman parte de la misma configuración. A los bárbaros de Asia, los persas y los egipcios se puede agregar los escitas: por consiguiente, los espartanos se encuentran en una compañía por lo menos cargada de alteridad.

En cuanto al tratamiento del cadáver, Heródoto no da mayores precisiones, sólo que hay un *ekphorá* sobre un lecho mortuorio y que debe haber un cadáver

[161] Meuli, ob. cit., p. 125.
[162] Sobre la diferencia entre los funerales atenienses y espartanos, véase N. Loraux, ob. cit.
[163] Heródoto, VI, 58.
[164] Ibídem, VI, 59.
[165] Ibídem, VI, 60.

para exhibir, sea verdadero o falso: en efecto, si un rey ha muerto en la guerra, fabrican un simulacro de él, un *eídolon*. La importancia del cadáver del rey se advierte también en la norma que prevé la repatriación de los despojos de un monarca muerto en el extranjero. En efecto, dice Plutarco, "Era costumbre de los espartanos que cuando los particulares morían en tierra extraña quedaran y se enterraran allí sus cadáveres; y que los de los reyes fuesen llevados a Lacedemonia".[166] ¿Cómo lo llevan? Practican una suerte de embalsamamiento con miel o cera. Así, cuando Agesilao murió durante su regreso de Egipto, "su cuerpo untado con miel fue enviado a Esparta para ser enterrado".[167] Según Plutarco, los espartanos, que no tenían miel, untaron su cuerpo con cera.[168] Se conoce también el ejemplo del rey Agesípolis, traído desde Calcídica embadurnado con miel.[169] El uso de la cera o la miel nos remite, pues, a los persas y los escitas, y esta práctica de embalsamar, incluso temporaria, es el único ejemplo de ella que conocemos en Grecia.

¿Quién participa de los funerales? Cuando muere el rey, los jinetes recorren toda Laconia para anunciar la nueva (*periaggélousi*); las mujeres recorren (*periioûsai*) la ciudad golpeando calderos; en cada casa, dos personas libres (un hombre y una mujer) deben llevar señales de luto (*katamiaínesthai*); los periecos deben asistir a los funerales, lo mismo que los ilotas. A propósito de éstos, decía Tirteo: "Ellos y sus camaradas deben llorar a sus amos cada vez que los alcanza el destino siniestro de la muerte".[170] Otro elemento singular destacado por Heródoto: en ocasión de los funerales reina una gran promiscuidad, porque hombres y mujeres están "mezclados" (*súmmiga*). Esta costumbre es totalmente contraria a la legislación habitual, que proviene de las leyes de Solón, la de Iulis o incluso de las disposiciones previstas por Platón en *Las leyes*:[171] los hombres y las mujeres están separados.

Estos funerales también tienen un carácter despótico: rige en ellos la coacción. Es "necesario" (*anágke*), "corresponde" (*deî*), "bajo pena de sanciones graves", que un número determinado de personas, representando a la totalidad de los súbditos, se reúna en Esparta. Los jinetes recorren Laconia, las mujeres recorren la ciudad y la gente llega de todas partes. Un escolio de Píndaro da otro ejemplo, en el mismo sentido, pero no a propósito de los espartanos sino de los corintios: antiguamente se obligaba a los habitantes de Megara, entonces sometida a Co-

[166] Plutarco, *Vida de Agesilao*, XL, 4.
[167] Diodoro, XV, 93, 6.
[168] Plutarco, ibídem; C. Nepote, *Agesilao*, VIII, 7.
[169] Jenofonte, *Helénicas*, V, 3, 19.
[170] Tirteo, fr. 5 Diehl.
[171] Platón, *Las leyes*, XII, 958 *d* y ss.

rinto, a concurrir a la ciudad para asistir a los funerales de un rey báqueo.[172] Los movimientos ocasionados por estas ceremonias fúnebres confirman plenamente la inversión espacial que representa el *nómos* escita de la *próthesis* invertida. Al contrario que en Esparta o Corinto, el rey es el punto fijo y central en torno del cual se congregan los súbditos, no ese punto móvil que los recorre.

Para convocar al duelo, las mujeres "golpean calderos"; asimismo en Egipto, cuando van a Búbastis a celebrar a Artemisa, hombres y mujeres, mezclados en las barcas que los transportan, "tocan palmas".[173] Cuando comienza la ceremonia fúnebre, probablemente en el ágora espartana, los participantes lanzan "lamentos interminables" (*oimogé diachréontai ápletoi*). *Oimogé* es generalmente una palabra del registro trágico, pero Heródoto siempre la aplica a los persas. Estos lanzan lamentos interminables cuando Cambises está enfermo;[174] cuando reciben, en Susa, las nuevas de la derrota de Salamina, lanzan "lamentos interminables";[175] finalmente, al morir Masistes, se cortan cabellos y barba, rasuran las crines de sus caballos y lanzan "lamentos interminables".[176] Se trata, pues, de un contexto no griego y es interesante ver en este punto el esbozo de una comparación entre los espartanos y los persas.

Desde luego, estos lamentos reglamentarios se oponen a los que prevén las leyes de otras ciudades, en particular las de Atenas, que a partir de Solón prohíben el canto fúnebre (*thrénos*) o codifican su uso al reservarlo a las mujeres.[177] Para encontrar los prolongados sollozos de los cuales se "sacian" es necesario volver a la epopeya. Recuérdese que los escitas desconocen el *thrênos* y los funerales son un espectáculo puro en los cuales jamás se dice nada. Asimismo, los funerales de los reyes espartanos también son un espectáculo, pero en este caso interviene la voz, casi inarticulada, de los "lamentos interminables" requeridos de los participantes. Si junto con estas dos ceremonias se evoca nuevamente, por un momento, el entierro de los soldados atenienses muertos en guerra, aparece, por el contrario, una ceremonia en la cual la voz pasa al primer plano y el espectáculo queda reducido al mínimo: no se exponen cadáveres sino osamentas, y esta *próthesis* se realiza probablemente por tribu y no de manera individual;[178] lo que cuenta es la voz del orador, quien a su vez es la voz de la ciudad. La comparación entre estas tres ceremonias sugiere una equivalencia funcional entre la oración fúnebre en Atenas, los lamentos en Esparta y la *próthesis* contraria en

[172] Píndaro, escolio *Nemeas*, VII, 155.
[173] Heródoto, II, 60.
[174] Ibídem, III, 66.
[175] Ibídem, VIII, 99.
[176] Ibídem, IX, 24.
[177] Sobre esta cuestión del *thrênos*, véase por último N. Loraux, ob. cit.; Pollux, VI, 202.
[178] Tucídides, II, 34.

Escitia; pero precisamente en la distancia entre estas tres manifestaciones (del espectáculo a la voz, del máximo de *koinonía* a su mínimo) se inscribe la diferencia entre las tres sociedades.

Los lacedemonios (espartanos, periecos, ilotas, hombres y mujeres confundidos) "se lamentan", pero también se "golpean la cara con violencia". Nuevamente, esta práctica, contraria a la legislación soloniana, nos remite al universo no griego, donde es común golpearse o rasgarse la cara en ocasión de las ceremonias fúnebres. Entre los escitas, la mutilación y el embalsamamiento van de la mano; mutilarse es reconocerse y hacerse reconocer como escita. En Atenas no se encuentran estas prácticas, y la ciudad, por boca del orador designado, se celebra a sí misma al reconocer a los muertos como dignos de ella. Esparta presenta un estadio intermedio: ni embalsamamiento sistemático ni mutilación verdadera, sino la elección por la ciudad de un cierto número de delegados al duelo que expresan así su pertenencia a la colectividad lacedemonia y reconocen cierta dependencia con respecto al rey.

A través de los lamentos, los lacedemonios dicen que el rey que acaba de morir "era el mejor", y lo hacen en cada ocasión. Al fin de cuentas, la palabra expresada por la ciudad no es sino una fórmula, siempre la misma, que se debe pronunciar, que no tiene ningún sentido porque se repite en cada entierro real. En todo caso, y aquí hay una diferencia más con respecto a la oración fúnebre, se rinde homenaje al rey, o mejor, a la realeza como institución, a la monarquía hereditaria, no a la ciudad.[179] Por otra parte, la fórmula es excesiva, como queda de manifiesto si se la compara con la ley de Solón que "prohibía tachar la fama de los muertos".[180] Entre no hablar mal y decir que el muerto era el mejor de los reyes hay un margen que precisamente los espartanos no vacilan en franquear.

Para completar el estudio de los funerales espartanos, con sus semejanzas y diferencias con aquéllos de los reyes escitas, resta hablar del emplazamiento de las tumbas. El rey espartano, por ser el punto fijo en torno del cual se congregan todos, es enterrado en el interior de la ciudad; además, a diferencia de otras ciudades griegas, Esparta entierra de buen grado en su interior. De creerle a Pausanias, los euripontíadas tienen su tumba en el extremo de la vía Alphetais, que parte del ágora, y los Agiadas están enterrados al oeste del ágora.

Si la muerte presenta distintos aspectos, la de los reyes espartanos corresponde a la muerte del otro, y Heródoto pone de manifiesto su alteridad al inscribirla en el espacio: compara los funerales con las prácticas de los bárbaros de Asia en general, los persas e incluso los egipcios; a la lista sin duda podemos agre-

[179] M. I. Finley, "Sparta", en: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París, 1968, pp. 143 y ss.
[180] Plutarco, *Solón*, XXI, 1; Demóstenes, *Contra Leptines*, 104; Contra Boeto, II, 49.

gar a los escitas. En el siglo IV, Jenofonte, al conocer esta alteridad, le dará un tratamiento muy diferente; no la referirá, por así decirlo, de manera "horizontal" sino "vertical", al escribir que los reyes espartanos "son honrados no como hombres sino como héroes".[181] Un indicio entre otros de que la figura del rey ha cambiado.

El jefe quiere cabezas

Los escitas aparecen por primera vez en la *Historia* con las características de los maestros de la cacería como Kuáxares; cuando Darío invade Escitia, libran contra él una guerra en la que son sucesivamente presa y cazador, y finalmente prefieren perseguir una liebre antes que librar batalla. La guerra es, pues, para ellos, la continuación de la cacería, empleando los mismos medios.[182]

La caza de las cabezas

Pero cuando se leen los capítulos dedicados a los usos de la guerra,[183] la imagen se altera sensiblemente. En efecto, los escitas ya no son esos pastores que a la vez cazan y combaten, sino que aparecen como "seres para la guerra"; y si la guerra sigue siendo una cacería, es una cacería del hombre, más precisamente de cabezas: el guerrero:

> presenta al rey las cabezas de todos aquellos a quienes mata en el campo de batalla, ya que quien presenta una cabeza participa del botín que se obtiene, mientras que quien no aporta ninguna no tiene parte en él. Y por cierto que desuella la cabeza del siguiente modo: practica una incisión circular de oreja a oreja y, asiendo la piel, la arranca de la cabeza mediante una brusca sacudida. Acto seguido, va raspando la carne mediante una costilla de buey y curte la piel con sus manos; y, una vez atezada, la conserva en su poder como si fuese una servilleta, la ata a las riendas del caballo que dicho sujeto monta y se enorgullece de ella.[184]

Se decapita, se desuella, se curte.

[181] Jenofonte, *República de los lacedemonios*, XV, 9, y *Helénicas*, III, 31: *ouk hos antrhópous, all' hos héroas toùs Lakedaimoníon Basileîs protetimékasin*; o a propósito de Agis, *étuche semnotéras ê kat' anthrópon taphés*.

[182] Heródoto, I, 73.

[183] Ibídem, IV, 64-66.

[184] Ibídem, IV, 64.

Excepto los escitas, ¿quién en la *Historia* practica la decapitación? Dejaré de lado por el momento[185] la decapitación como método de ejecución y castigo, es decir, como forma de ejercicio del poder, para hablar de ésta efectuada a un cadáver. Los tauros cortan la cabeza de sus enemigos, la llevan a su casa, la fijan en un palo y la izan sobre su casa.[186] Cuando los siete conjurados entran en el palacio para matar a Esmerdis, el usurpador, matan y decapitan a los magos.[187] Artaphrenes y Hárpago crucifican a Histieo de Mileto, luego le cortan la cabeza y se la envían a Darío.[188] Después de las Termópilas, Jerjes pasa entre los cadáveres, hace decapitar el de Leónidas y ordena que "claven" la cabeza en un palo;[189] el verbo empleado *(anastaurôsai)* es el mismo que designa la costumbre de los tauros. Un último ejemplo es el de los habitantes de Amatunte, ciudad de Chipre. Onésilo había iniciado una revuelta contra el Gran Rey; cuando los de Amatunte se negaron a unirse a él, sitió en vano su ciudad. Aplastada la revuelta por los persas y muerto Onésilo, la gente de Amatunte le corta la cabeza y la iza sobre su puerta. Venganza y escarnio: en lo sucesivo, la ciudad sería "protegida" por quien no pudo tomarla. Pero, prosigue Heródoto,[190]

> seguía la cabeza colgada, y ya estaba hueca, cuando se introdujo en ella un enjambre de abejas que la llenó de panales. Ante semejante hecho (comoquiera que los de Amatunte consultaran al oráculo a propósito de la cabeza), la respuesta que recibieron fue que la descolgaran y que le dieran sepultura y, además, que todos los años ofrecieran sacrificios a Onésilo como a un héroe, ya que, si así lo hacían, redundaría en su provecho. (Pues bien, incluso en mi época, los amatusios seguían celebrando su culto).

La intervención de las abejas condena, pues, esta práctica y la voz del oráculo hace pasar a Onésilo del colmo de la infamia al máximo del honor: su cabeza, como si fuera la totalidad de su cadáver, es amortajada y tratada como la de un héroe, vale decir, un protector de la ciudad.[191]

En cuanto a los persas, si bien a veces realizan este acto, no es para ellos una práctica corriente. En efecto, a propósito del tratamiento infligido a Leónidas, Heródoto dice que ve en ello una muestra de la cólera de Jerjes, porque en general "los persas son, que yo sepa, las personas que más suelen honrar a los soldados valerosos". Es evidente que Heródoto condena totalmente este acto al

[185] Véase más adelante, pp. 308-309.
[186] Heródoto, IV, 103. Dicen que tienen "guardianes" que velan por su casa. Por lo tanto, el empleo es distinto que entre los escitas.
[187] Ibídem, III, 79.
[188] Ibídem, VI, 30.
[189] Ibídem, VII, 238.
[190] Ibídem, V, 114.
[191] Véanse más arriba, pp. 143-146.

decir que Jerjes "ultrajó" el cadáver, o más enérgicamente, "le hizo sufrir un tratamiento contrario al *nómos*" (*parenómese*).[192] En definitiva, los únicos verdaderos cortadores de cabezas son los tauros y los escitas.

Son decapitadores, pero acaso se los conoce más como gente que practica el corte del cuero cabelludo. En efecto, existe el verbo *skuthízo* con sus compuestos *aposkuthízo* y *periskuthízo* que significan sobre todo "cortar el cuero cabelludo".[193] *Aposkuthízein* es glosado por la *Suda* y por Esteban de Bizancio, "cortar y retirar la piel del cráneo con los cabellos"; pero también quiere decir "rapar totalmente"; así, Hécuba le dice a Helena: "Debías venir pobre, con la túnica hecha jirones, temblando de miedo, con la cabeza rapada como un escita y con más humildad que desvergüenza por tus culpas pasadas".[194] Ateneo utiliza *aposkuthízein* en el sentido de cortarle la cabellera a alguien para ultrajarlo.[195] Estrabón habla de un pueblo tracio, los saraparas –lo cual significaría aproximadamente "cortadores de cabezas"–, que son montañeses salvajes "practicantes de la rapada y la decapitación" (*periskuthistés kaì apokephalistés*).[196]

Con el cuero cabelludo, el escita hace una especie de "servilleta" (*cheirómaktron*), palabra que designa a la toalla;[197] después de ser curtido, el cuero cabelludo se convierte en una suerte de toalla para las manos y los escitas parecen haber sido conocidos por esta práctica, ya que existía la expresión *skuthistì cheirómaktron*; en efecto, se la halla en un fragmento de Sófocles, *skuthistì cheirómaktron ekkekarménos* (o *ekdedarménos*), "la cabeza rapada (o desollada) para hacer una servilleta a la manera escita".[198] Hesiquio la utiliza y aplica al hábito que tenían los escitas de retirar el cuero cabelludo a sus prisioneros.[199] Estos usos idiomáticos, de los cuales se encuentran fragmentos en las columnas de los lexicógrafos como restos de un naufragio arrojados sobre una playa, son testimonio de que la fama de los escitas como "desolladores de cráneos" estaba bien cimentada.

[192] Heródoto, VII, 238. Desde luego, es necesario comparar este pasaje con IX, 78, donde Pausanias se niega a hacer empalar (crucificar) el cadáver de Mardónios como le propone Lampón, para vengar a Leónidas: "Tal proceder es más bien propio de bárbaros que de griegos, y es algo que les censuramos".

[193] El simple *skuthízo* (tardío) significa "beber en exceso", "rapar" (Eurípides, *Electra*, 241, "Y que mi cabeza y pelo están rapados a la manera escita..."), en señal de duelo (*Epigrammata graeca*, 790-798), y "hablar en escita".

[194] Eurípides, *Troyanas*, 1026.

[195] Ateneo, XII, 524 *f*.

[196] Estrabón, XI, 14, 14.

[197] Aristófanes, I, 521, Kock; Jenofonte, *Ciropedia*, I, 3, 5.

[198] *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 432 = Ateneo, IX, 410 c.

[199] *Lexicon*, s.v. *Skuthistì cheirómaktron; hoi Skúthai tôn lambanomenôn (polemíon) ôn tàs kephalàs ekdérontes* [*êsan*] *antì cheirómaktron echrônto*.

A. Reinach reunió los textos clásicos que informan sobre esta práctica de las cabezas cortadas entre los celtas y los "pueblos vecinos o emparentados". Existen testimonios de su uso entre los germanos, luego entre los alamanes, los dacios, en Iberia, en Escitia (el autor menciona el capítulo de Heródoto) y, por cierto, en la Galia,[200] de donde provienen dos testimonios, el de Diodoro y el de Estrabón, ambos resúmenes de Posidonio de Apamea, quien había viajado por Galia en la época de la conquista romana. Estas breves líneas de Diodoro permiten ilustrar los hábitos de los galos, pero también ponen de relieve las diferencias entre éstos y los escitas.[201]

> A los enemigos caídos les cortan la cabeza y la atan al cuello por medio de los cabellos. En cuanto a los despojos manchados de sangre, los entregan a sus escuderos y los llevan como botín ejecutando una marcha triunfal y cantando un himno de victoria; como trofeos los clavan a sus casas como se hace con ciertos animales muertos en la cacería. Las cabezas de sus enemigos más ilustres las embalsaman cuidadosamente con aceite de cedro y las conservan en una caja.

Aparte de la fabricación de servilletas, los industriosos escitas suelen utilizar los cráneos como copas. Este tratamiento selecto está reservado a las cabezas de sus "peores enemigos". He aquí los secretos del oficio:

> Sierran en una sola pieza el cráneo por debajo de las cejas y lo limpian con sumo cuidado; posteriormente, los pobres, lo cubren por la parte exterior únicamente con una piel de buey sin curtir y lo emplean en esas condiciones; los ricos, en cambio, lo cubren con la piel de buey sin curtir y, además, por dentro le dan un baño de oro, utilizándolo, así decorado, como una copa. Y hacen lo que he dicho incluso con las cabezas de sus deudos si llegan a enemistarse con ellos y uno logra imponerse a su adversario ante el rey.[202]

Estrabón se hace eco de esta especialidad, citando a Apolodoro y Eratostenes: en efecto, el Ponto se llamaba *Áxenos* debido a sus tempestades y a la crueldad de las tribus vecinas, sobre todo a la de los escitas, que "sacrifican a los extranjeros, co-

[200] A. Reinach, "Les tétes coupées et les trophées en Gaule", en: *Revue celtique*, 1913, pp. 38-60; F. Benoît, "Le sanctuaire aux 'esprits' d'Entremont", en: *Cahiers ligures de préhistoire et d'archéologie*, núm. 4, 1955, pp. 38-70.

[201] Por ejemplo, para designar las cabezas, Diodoro emplea el término *akrothínion*, que significa "primicias" –exactamente, lo más alto de la pila de despojos– y los galos fijan esas primicias al pórtico de su casa, mientras que en Escitia la cabeza es entregada al rey.

[202] Heródoto, IV, 65. Heródoto no explica por qué ese trato está reservado a los peores enemigos y a los padres (que de esa manera pueden pasar a engrosar la categoría del peor enemigo). Adviértase también cómo se refleja en la sociedad escita la diferencia rico/pobre. Los escitas son los únicos que usan cráneos para beber; los isedones (IV, 26) conservan las cabezas de sus padres muertos: las lavan, depilan, doran y tratan como *ágalma* en sus ceremonias anuales en honor del muerto.

men carne humana y beben de los cráneos".[203] Por su parte, Plinio habla de los Antropófagos, que viven a diez días de marcha al norte del Borústhenes y beben de cráneos humanos, de los cuales llevan el cuero cabelludo a la manera de servilleta delante del pecho;[204] allí reaparece el retrato de estos valientes artesanos.

Heródoto les reconoce otra especialidad más en el tratamiento del cadáver de su enemigo, que la tradición aparentemente no ha recogido. Toman las pieles de las cabezas, "entrecosiéndolas igual que a pellizas" (*chlaínas*) que son "como las capas de los pastores".[205] También practican la desolladura:[206] "Desuellan la mano derecha, incluidas las uñas, de los cadáveres de los enemigos y se hacen tapas para sus aljabas", pero también "muchos desuellan incluso a hombres enteros, extienden luego la piel sobre tablas de madera y la exhiben a lomos de sus caballos".[207] ¿Qué función cumplen estos espantajos así exhibidos? Heródoto no lo dice, se limita a mostrarlos (*periphérein*): acaso el guerrero, por medio de estos simulacros, hace alarde de su valentía.

Finalmente, la cabeza es lo que da derecho a participar del botín: el guerrero que no la trae, no tiene ese derecho: siendo el rey quien determina el reparto, semejante manera de actuar evoca la partición homérica: el botín es colocado "en el medio" y los objetos se convierten en *xunéia keímena*, posesiones en común[208] que el rey tiene por función repartir. Pero en Homero, basta (aparentemente) haber tomado parte en la operación (saqueo de una ciudad o incursión) para tener derecho a una parte del botín: Ulises, cuando hace la división entre sus hombres luego del saqueo de Ismaro, no les pide una muestra adicional de su actuación ni de su valor.[209] Además, el botín común no es todo lo que se ha tomado, sino que cada combatiente se esfuerza por obtener el suyo "individual", que consiste principalmente en las armas del enemigo al que acaba de matar. Aunque no precisa las modalidades del reparto –¿todo el botín lo repartía el rey, bas-

[203] Estrabón, VII, 3, 6.

[204] Plinio, *Historia natural*, VII, 2, 12. Aristóteles, *La política*, VII, 1324 *b* 17.

[205] Heródoto, IV, 64, *Katá per baítas – baíte* = casaca de pastor, hecha con la piel de un animal. Adviértase la función de la comparación: los escitas son pastores que llevan vestimenta de piel, pero piel humana. Dumézil (*Légendes sur les Nartes*, p. 153) compara este capítulo con la vida de Batraz, donde "reúne a las mujeres y las hijas de los nartes y les ordena que le confeccionen una túnica con la piel de las cabezas que les lleva; y las desdichadas se lamentan: 'Es la piel de la cabeza de mi padre', dice una, 'de mi novio', 'de mi hermano', dicen otras".

[206] *Apodeíro* designa aquí la desolladura de un cadáver (V, 25). Darío manda desollar un juez real. Pero en II, 40, 42, y IV, 60, 61, se habla de "desollar" un animal sacrificado. Asimismo, *ekdeíro*, aparte de este ejemplo y de VII, 26, donde se trata del "odre" del sileno Marsúas, significa la desolladura de un animal (II, 42, VII, 70).

[207] Ibídem. La presencia del imperfecto *ên* indica una intervención del narrador en su relato.

[208] *Ilíada*, I, 124; M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, pp. 84-85.

[209] *Odisea*, IX, 39-42.

taba aportar una cabeza o la parte obtenida era proporcional a la cantidad de cabezas presentadas?–, Heródoto muestra nuevamente al rey como esa figura central y dominante por la cual pasa todo.

Para marcar la distancia, se puede confrontar esta práctica escita del reparto con la de los griegos, por ejemplo, después de Platea: Pausanias prohibe tocar el botín y ordena a los ilotas que reúnan los objetos preciosos; luego, una vez separado el diezmo para los dioses, "se repartieron el resto del botín, tomando cada contingente la parte [...] que merecía".[210] Por lo tanto, Pausanias cumple una función importante en la preparación del reparto, que se realiza de acuerdo con el "merecimiento"; la entrega se hace por contingente, sólo los premios a la *aristeía*, el valor, se entregan individualmente.

Una aritmética de la aristeía: *beber vino, beber sangre*

La cabeza cortada da derecho al botín, pero a la vez expresa la *aristeía*[211] del guerrero: éste "la ata a las riendas de [su] caballo y se enorgullece de ella" *(agálletai)*. Después de preparar su efecto (la frase termina con la palabra *agálletai*), el narrador interviene para explicar cómo es posible enorgullecerse de un acto tan abominable: "Se enorgullece de ella, *pues* quien posee mayor número de servilletas, pasa por ser el guerrero más valiente" *(anèr áristos kékritai)*";[212] desollar, en última instancia, no es otra cosa que demostrar que uno es "hombre de coraje". La misma explicación vale para los cráneos convertidos en copas: "Cuando a un escita lo visitan huéspedes a quienes tiene en gran estima, les muestra las cabezas en cuestión y les explica que, pese a ser deudos suyos, le hicieron la guerra y que él logró vencerlos, hablando del asunto como si fuese una prueba de hombría *(taúten andragathíen légontes)*".[213]

Así se reabsorbe la alteridad radical de su conducta, convertida en una forma de buscar la *aristeía*, y se puede inscribir la distancia que la separa de ésta en su concepción griega. En efecto, Heródoto presta mucha atención al aspecto de los premios al valor y se esfuerza, luego de cada batalla importante, en indicar

[210] Heródoto, IX, 81. Sobre el tema del botín, W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, Univ. Calif. Press, 1974, t. I, pp. 53-84. Sobre el reparto del botín, cabe recordar la norma que regía en el ejército de los Diez Mil: todo lo que obtenía un soldado durante una incursión individual le pertenecía; en cambio, "cuando las tropas salían como cuerpo, lo que cada individuo aislado podía recoger pertenecía a la masa" (*Anabasis*, VI, 6, 2-10).

[211] W. K. Pritchett, ob. cit., "Aristeia in warfare", pp. 76-290.

[212] Heródoto, IV, 64.

[213] Ibídem, IV, 65. L. Robert, *Laodicée du Lycos*, París, 1969, p. 307, n 2: "La palabra *andragathía* como *andreía* no designa vagamente el 'mérito' sino muy precisamente el valor físico (atletas, etcétera) y sobre todo militar, y *andragathía*, las acciones destacadas en la guerra, no los méritos".

quién lo ha recibido: hay no menos de veintitrés ejemplos[214] en la *Historia*. La *aristeía* ya no se manifiesta a través de la hazaña individual, como en el combate arcaico, sino que resulta de la estricta observancia de las reglas del combate hoplita: ocupar cada uno su puesto, conservar su hilera en la falange. Como revela Demarato a Jerjes, quien en su incomprensión no hace más que reírse, la ley, el *despótes*, a los lacedemonios "no les permite huir del campo de batalla ante ningún contingente enemigo, sino que deben permanecer en sus puestos para vencer o morir".[215] La distinción entre las dos formas de *aristeía*, la antigua y la nueva, se pone de manifiesto claramente en las respectivas conductas de dos espartanos, Aristodemo y Posidonio, durante la batalla de Platea. ¿Cuál de los dos fue el más valiente?[216] Según los espartanos, Aristodemo indudablemente realizó grandes proezas (*érga megála*), pero "abandonó su puesto en la formación", se comportó "con furia" (*lussôn*), como hombre que quería perder la vida,[217] mientras que Posidonio se mostró como un hombre animoso, sin por ello entregarse a la *lússa* ni tratar de perder la vida; por lo tanto, él fue más valiente.[218]

Los escitas atan los cueros cabelludos a las riendas de sus caballos y el que posee el mayor número de ellas es el más valiente. En Grecia, la *aristeía*, para poder proclamarse, debe ser reconocida previamente por una o varias ciudades: así, después de Salamina, los estrategas votan para entregar los premios al valor.[219] Un último contraste, para terminar: en Escitia, los cueros cabelludos son a la vez la señal directa de la *aristeía* y su símbolo (son como otras tantas condecoraciones), mientras que en Grecia la distancia entre la *aristeía* en el campo de batalla y su reconocimiento por la ciudad es mayor: los premios al valor son una parte escogida del botín, dinero, una corona o un simple elogio.[220] Eurubiádes, jefe de la flota en Salamina, recibe a su regreso a Esparta una corona de olivo como premio al valor.[221]

[214] Pritchett, ob. cit., p. 285, presenta la tabla de la *aristeía* en Heródoto. Heródoto es el único historiador que la ha preparado con tanto esmero: ¿acaso, como sugiere J. de Romilly, porque "su modelo sigue siendo la epopeya"? (*Histoire et raison chez Thucydide*, p. 113). Sea como fuere, piensa que es su deber conocer los nombres de los que han hecho gala del mayor valor: así, conoce los nombres de todos los caídos en las Termópilas, aunque no los da: "He conseguido averiguar [sus nombres], ya que fueron personajes dignos de ser recordados" (*hos andrôn axíon genoménon*); "asimismo, he logrado averiguar, en su totalidad, los nombres de los trescientos" (VII, 224).

[215] Heródoto, VII, 104; M. Detienne, "La phalange", en: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 128.

[216] Ibídem, IX, 71.

[217] Aristodemo, único sobreviviente de los trescientos, vivió a partir de entonces en Esparta, en el oprobio y la degradación (*óneidos kaì atimíe*).

[218] Heródoto, por su parte, considera que Aristodemo ha sido de lejos el más valiente.

[219] Heródoto, VIII, 123; Pritchett, ob. cit., t. II, p. 288.

[220] Pritchett, ob. cit., p. 289.

[221] Heródoto, VIII, 124.

La *aristeía* escita, en la medida en que es proeza individual, ¿es similar a la *aristeía* homérica? Lo es en gran medida, con la salvedad fundamental de que el combate homérico jamás es una caza de cabezas, por más que algunos guerreros como Dolón, Hipóloco o Coonte acaban decapitados.[222] En cuanto a la decapitación del guerrero caído, sólo aparece como amenaza en el canto XVII cuando Héctor, para ultrajar el cadáver de Patroclo, quiere su "cabeza para cortarle con aguda espada y a los perros de Troya el mutilado cuerpo entregar";[223] pero sea resuelta por Euforbo y Héctor o evocada por Iris, no pasará de la amenaza. Por consiguiente, no se cazan cabezas, pero se trata de obtener un trofeo, señal de victoria y marca de valor, despojando al guerrero muerto de sus armas: "En la Grecia de Homero, las armas de los vencidos reemplazan a la cabeza",[224] pero la gloria, para crecer, necesita el trofeo.

Finalmente, la mutilación del cadáver decapitado y desollado es para Heródoto una marca de *aristeía*; jamás una manifestación de *aikía*, ultraje. En efecto, la mutilación es visualizada desde el punto de vista del vivo, no del muerto. "Desgarrar un cuerpo es debilitar un espíritu",[225] impedir que tome venganza; así se explican los ultrajes al cadáver y, en particular, el rito del *maschalismós*.[226] Según Gernet,[227] la práctica de *aikía* es "susceptible de recibir múltiples interpretaciones. Ella permite a un grupo o a un individuo vengar a sus deudos, así como aniquilar la potencia del enemigo muerto (*maschalismós*) [...] Incluso permite multiplicar el poderío propio, la propia virtud". Entre los escitas, la mutilación guerrera es una aritmética de la *aristeía*.

El cuero cabelludo es inevitablemente la marca y a la vez el símbolo de la *aristeía* entre los escitas, mientras que en Grecia la proclamación de la *aristeía* pasa (al menos en el siglo V) por un voto que concede el premio al valor. Pero en Escitia también existe un procedimiento simbólico para reconocer la *aristeía*:

> Una vez al cabo del año, cada monarca hace preparar en su provincia una crátera de vino, mezclado con agua, del que beben aquellos escitas que hayan matado a varios enemigos; en cambio, quienes no hayan realizado dicha acción, no prueban ese vino, sino que quedan deshonrosamente delegados, cosa que entre ellos constituye el mayor oprobio. Por su parte, todos aquellos que han matado a un número muy

[222] Ch. Segal, *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden, 1971, p. 20.
[223] *Ilíada*, XVII, 126-127.
[224] M. I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, nueva ed., París, 1978, p. 147.
[225] Glotz, *Solidarité*, p. 63.
[226] Rohde, *Psyché*, pp. 599-603.
[227] L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917, p. 216.

elevado de enemigos cuentan con dos copas a la vez y apuran su contenido de un solo trago.[228]

Así, haber matado da derecho a beber; haber matado a "un número muy elevado" de hombres no da derecho a beber mucho sino una doble ración; por el contrario, no haber matado significa verse relegado de la comunidad. El nomarca,[229] que sólo puede ser el representante del poder central, es un maestresala, o mejor, un contador de la *aristeía*: los cueros cabelludos dan derecho al vino, la sangre da derecho al vino.[230]

Los escitas, al menos en esta ocasión, aparecen como bebedores de vino, pero tanto en Heródoto como en la tradición, sus relaciones con la bebida no son sencillas, como bebedores sea de vino, de sangre o de leche.

En la *Historia*, se considera al vino una bebida "civilizada". Cuando Creso se apresta a atacar a los persas, un lidio que tenía gran renombre de *sophós* le aconseja que desista de ello con el argumento de que nada tiene que ganar y mucho que perder al marchar contra gentes que visten de cuero, sólo comen lo que pueden y "no prueban el vino, sino que únicamente beben agua",[231] en fin, verdaderos salvajes. El vino también cumple un papel en la fábula con la que Ciro incita a los persas a rebelarse contra los medos. En efecto, luego de reunirlos, les hace roturar un campo de cardos y al día siguiente les sirve un opíparo banquete con vino. Moraleja: si lo escuchan, vivirán como el segundo día; si permanecen esclavos de los medos, como el primero.[232] Finalmente, el vino es el único de los presentes ofrecidos por Cambises al rey de los etíopes macrobios que éste aprecia y no considera "engañoso". Por su parte, los etíopes son bebedores de leche.[233]

Pero, al llegar el vino e informarse de su elaboración, quedó sumamente encantado con la bebida y preguntó qué era lo que comía el rey y cuánto tiempo, como máximo, solía vivir un persa. Ellos entonces le contesaron que el rey comía pan –explicándole de paso las características del trigo– y que el límite máximo de la vida de un hombre se fijaba en ochenta años. Ante esta respuesta, el etíope replicó que, si se alimentaban de estiércol, no se extrañaba lo más mínimo que vivieran pocos años; pues, ni siquiera podrían vivir semejante número, si no repusieran fuerzas con aque-

[228] Heródoto, IV, 66.

[229] Es la única aparición de este personaje en todo el *lógos* escita.

[230] G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 227 y ss., compara esta cratera con una copa que aparece en las leyendas de los nartes; esta copa, la *nartamongae*, "reveladora" de los nartes, confirma o invalida, mediante una señal sensible, las declaraciones que hacen estos hombres sobre sus hazañas.

[231] Heródoto, I, 71.

[232] Ibídem, I, 126.

[233] Ibídem, III, 23.

lla bebida –y les señalaba a los ictiófagos el vino–, ya que en este punto ellos estaban en inferioridad de condiciones respecto a los persas.[234]

Bebida civilizada, incluido entre los *agathá*, el vino puede servir para engañar a quienes lo desconocen; así, cumple una función en la estrategia elaborada por Creso para vencer a los masagetas.[235] Como éstos desconocen las "cosas buenas" (*agathá*), propone a Ciro que entre en el país, prepare un gran banquete con toda clase de manjares (*sitía pantoîa*) y cráteras de vino puro (*oínou akrétou*) y luego finja una retirada dejando sólo a los peores soldados. Entonces será fácil sorprender a los masagetas, saciados de manjares y vino, y "conseguir grandes logros". La estratagema se basa en parte en que "su bebida es la leche":[236] no sólo beberán el vino sino que, potenciando con su ignorancia la eficacia de la trampa, lo beberán puro. Tras el desastre, la reina masageta Tomiris manda decir a Ciro que ha vencido, no por la fuerza en una verdadera batalla, sino en una matanza lograda mediante miserables engaños, que debe su éxito al *phármakon* que es el vino.[237] En efecto, posee la ambigüedad del *phármakon*, que es veneno o remedio según se lo sepa usar o no.

Tras vencer a los persas, Tomiris manda buscar el cadáver de Ciro y hunde su cabeza en un odre lleno de sangre humana: "Al tiempo que ultrajaba el cadáver, le apostrofaba así: 'Aunque estoy viva y te he vencido en combate, tú has causado mi ruina al capturar a mi hijo mediante una celada, pero yo, tal y como te prometí, voy a saciarte de sangre (*haímatos koréso*)'".[238] Es la respuesta de la reina al banquete tramposo organizado por Ciro, pero en lugar de vino utiliza sangre humana. La escena supone que se puede pasar de un brebaje al otro; Ciro, bebedor de vino, a los ojos de Tomiris es un bebedor de sangre; por lo tanto, le servirá sangre como si fuera vino puro.

Beber vino, beber sangre, existe un ámbito en el que los dos se unen o confunden: el del juramento, en el que se mezclan vino y sangre, vino puro y sangre.[239] Los escitas prestan juramento mezclando vino y sangre, y bebiendo el contenido de la copa. La equivalencia entre ambos también se manifiesta en los usos de la guerra: "Cuando un escita abate a su primer enemigo, bebe sangre del vencido";[240] el joven escita no es un guerrero cabal hasta cumplir este rito ini-

[234] Ibídem, III, 22.
[235] Ibídem, I, 207.
[236] Ibídem, I, 216.
[237] Ibídem, I, 212.
[238] Ibídem, I, 214.
[239] K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen, 1910, pp. 82 y ss.; L. Gernet, *Anthropologie*, p. 210: "Uno equivale al otro (el vino y la sangre); los dos pertenecen a un mismo conjunto netamente opuesto a aquel en que figuran las libaciones de leche y miel...".
[240] Heródoto, IV, 64.

ciático; pero posteriormente, durante la ceremonia anual, los guerreros que hubieran matado enemigos apuran una copa de vino. Se pasa de la sangre (la primera vez) al vino (cada año) y éste vale simbólicamente por aquélla: pero al mismo tiempo, este pasaje al plano de lo simbólico marca la distancia entre la primera vez y las siguientes. Se repite esta primera vez, señalando que nunca volverá a ser lo mismo: se pasa de la sangre al vino.

En algunos casos, entonces, los escitas beben sangre; de la misma manera, beben vino y finalmente beben leche. En el capítulo 2,[241] Heródoto explica cómo obtienen la leche para su bebida. En efecto, la tradición suele presentarlos como bebedores de leche: Estrabón reúne los elementos de la discusión desde Homero hasta Éforo. La *Ilíada* menciona a "los tan afamados hipomolgos, que con leche de yegua sólo viven";[242] un fragmento de Hesíodo los identifica con los escitas.[243] Esquilo, en una obra perdida,[244] habla de los "escitas comedores de queso de yegua y que conocen la *eunomía*". Hipócrates, en fin, dice que la dieta de los escitas se basa en la leche y el queso.[245] Paralelamente a esta corriente, que asocia el hecho de beber leche con la justicia y la *eunomía*, se desarrolló una representación de los escitas como seres crueles que cortan cabezas y usan los cráneos como copas. Éforo, reflexionando sobre esta doble tradición, impone el orden mediante una disyunción geográfica y étnica: están los escitas "buenos" que, según la fórmula consagrada, se abstienen de comer seres vivos (*tôn zôon apéchesthai*), beben leche y son justos,[246] y los "malos", comedores de carne humana.[247]

Por un lado, Escitia es vista como un país que desconoce la viña, es decir, las delicias de la civilización, pero sobre todo sus dulzuras. Antífanes, en una obra titulada *Las bacantes*, escribe que, tras la borrachera de las mujeres, el hombre que se casa es un desgraciado, "salvo en Escitia, único lugar donde ni siquiera se conoce la vid".[248] Asimismo, cuando un griego pregunta a Anacarsis si hay copas en Escitia, éste responde que "ni siquiera se conoce la vid".[249]

Pero por el otro lado, se desarrolla una tradición que comienza en Heródoto y de la cual se hace eco Ateneo, que presenta a los escitas como borrachos acérrimos. No satisfechos con beber vino en ocasión de prestar juramentos o duran-

241 Ibídem, IV, 2.

242 Estrabón, VII, 3, 7; *Ilíada*, XIII, 5-6.

243 Ibídem, VII, 3, 7.

244 Nauck, fr. 198.

245 Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares*, 18.

246 Estrabón, VII, 3, 9; véase P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*", en: *Annales E.S.C.*, núm. 5, 1970, p. 1287.

247 Éforo no indica qué beben, que puede ser sangre o vino, pero también leche.

248 Ateneo, X, 441 *d*.

249 Diógenes Laercio, I, 104. Hay muchas alusiones al vino y la borrachera en el capítulo sobre Anacarsis.

te la ceremonia anual, beben como "cubas". Beber "a lo escita" es un proverbio que significa beber vino puro.[250] Heródoto emplea la expresión en ese sentido cuando relata la suerte del rey espartano Cleómenes. Los lacedemonios relatan que Cleómenes se volvió loco porque aprendió de los escitas (que fueron a Esparta a proponerle una alianza contra Darío) a beber vino puro; desde entonces, cuando quieren beber el vino "más puro" (*zoróteron*), dicen que lo "sirven a lo escita".[251] Anacreonte, Chamaileos de Heraclea en su libro sobre la *Ebriedad*, y Aqueo en el *Aeton* también hablan de beber "a lo escita" o de la "bebida escita".[252] Así, beber vino denota al hombre civilizado, pero beberlo puro es propio del salvaje y representa una transgresión, ya que se modifica la relación normal entre el vino y el agua. "Beber a lo escita" no es forzosamente beber vino puro, sino mezclarlo con menos agua que lo habitual. Sólo Cleómenes ha bebido vino verdaderamente puro y se ha vuelto "loco" (*manênai*). El vino puro es un licor peligroso.

Al indagar en la etimología de la palabra *skûphos*, Ateneo postula que deriva de *skûthos*, dado que los escitas tienen fama de borrachos; por otra parte, agrega que Jerónimo de Rodas, en su obra sobre la *Ebriedad*, escribe que "emborracharse es hacer lo de los escitas" (*tò methûsai skuthísai*);[253] *skúthízo* significa "rapar los cabellos", pero también "emborracharse".

Platón agrega una característica al cuadro de la borrachera escita, que concierne tanto a los hombres como a las mujeres: "Vosotros [los lacedemonios] –dice el Ateniense en *Las leyes*–[254] os abstenéis completamente de este licor, según tu dices, mientras que, por el contrario, los escitas y los tracios lo beben siempre puro, así ellos como sus mujeres; y llegan hasta derramar el vino sobre sus vestimentas, persuadidos de que este uso nada tiene de particular y que en esto consiste la felicidad de la vida".

Bebedores de sangre en ocasiones, bebedores constantes de leche, bebedores de vino en exceso, tales son los escitas; es inútil tratar de reducir esas tradiciones, que en realidad son constitutivas de la aporía de su personaje. Baste evocar

[250] Leutsch, Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, II, p. 166: *Episkúthison: epì tôn akrátoi chroménon; hoi găr Skúthai akratopótai*.

[251] Heródoto, VI, 84. Cabe agregar que los escitas rechazan a Dioniso precisamente bajo el pretexto de que induce a la locura.

[252] Anacreonte, *Poetae Lyrici Graeci*, fr. 63, (= Ateneo, 427 *a-b*), Chamaileos (Ateneo, 427 b) también relata la historia de Cleómenes, Aqueo, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 748 (= Ateneo, 427 c).

[253] Ateneo, XI, 499 *f*.

[254] *Las leyes*, 637 *e*. La relación de los escitas con el vino es objeto también de un problema aristotélico (*Problemas*, III, 7): los escitas aman el vino porque son a la vez "cálidos" y "secos", mientras que los niños, que son "cálidos" pero "húmedos", no lo aman.

una vez más al cíclope Polifemo: es bebedor de leche y comedor de queso, pero también de hombres. Conoce "un mosto de racimos egregios que nutre la lluvia de Zeus", pero no sabe beber y se comporta como un borracho; cuando Ulises le ofrece vino, lo bebe de un trago y pide más.[255] La leche y el vino puro son, pues, bebidas que pueden connotar al salvaje.

La guerra es una cacería, principalmente de cabezas; es una ocupación habitual y los escitas son seres hechos para la guerra. Pero la guerra, y esto es lo asombroso, aparece como una actividad organizada y codificada. En efecto, esta socialización acentuada de las actividades guerreras puede sorprender por tratarse de nómadas, que ocupan el último lugar en la escala de *koinonía*. Sin embargo, a partir de que Heródoto describe los usos de la guerra, el espacio escita ya no es un espacio de tránsito indiferenciado, sino dividido y administrado: el territorio está dividido en nomos, regidos por nomarcas. Ares, que recibe un culto y sacrificios especiales, sobre todo humanos,[256] posee un santuario en cada nomo al que se debe conservar todos los años. A la organización del espacio se agrega una temporalidad reglamentada: cada año se repara el santuario de Ares, a quien se honra con sacrificios, y cada año se realiza el "banquete" con el nomarca para recordar a los enemigos abatidos por cada guerrero. Esta ceremonia protocolar se realiza también en un plano simbólico.

Estas costumbres de la guerra reservan el lugar central al rey. Amo del reparto del botín, sólo entrega una parte de éste a cambio de una cabeza cortada. "El maestresala" (por intermedio de los nomarcas), concede una copa (o dos) a quien hubiera matado enemigos durante ese año. "Maestro de justicia", todo duelo judicial debe realizarse en su presencia: cuando dos escitas que son deudos tienen un diferendo, se enfrentan en presencia del rey y el vencedor transforma el cráneo de su adversario en copa para beber. Nuevamente, es él quien "autoriza" esta decapitación: ¡el jefe quiere cabezas!

Maestro de caza contra Darío, amo de la guerra, el rey escita es un *despótes* cabal; para los griegos del siglo V el real es déspota y el bárbaro no puede ser sino real. Vivo, es el centro móvil del poder; muerto, se convierte en "centro excéntrico" del territorio; el cuerpo muerto es punto de amarre: el pueblo escita está

[255] *Odisea*, IX, 353 y ss.: "Yo brindéle de nuevo del vino tostado y hasta dos veces más; y las tres lo apuró en su locura. Mas después que el licor empezaba a rondar las entrañas del cíclope..." (360-362). Este vino es un obsequio de Marón, sacerdote de Apolo en Ismaro: "Cada vez que libaba del vino rojizo con dejos deliciosos de mieles, llenaba una copa y partíala entre veinte de agua" (IX, 208-210). Por el contrario, "sin mezcla [era] bebida de dioses" (IX, 205), frase que se debe interpretar en sentido literal: los hombres mortales no pueden soportarlo.

[256] Heródoto, IV, 62.

amarrado a su "cuerpo muerto" como un navío. Vivo, su hogar es el fundamento de las transacciones y aquello que constituye a los escitas en cuerpo social; toda transgresión contra su hogar lo enferma, como si cuerpo real y cuerpo social fueran a la vez dos y uno: para curarlo, hay que decapitar al perjuro. A su muerte, su cuerpo es embalsamado y los escitas se mutilan; mediante esta ceremonia que deja marcas, son llevados a reconocerse como escitas y súbditos: sus cuerpos, en los que se inscribe desde entonces el blasón real, les recuerdan que conforman un cuerpo social y nuevamente, mediante esta mnemotecnia del poder, cuerpo real y cuerpo social traman alianzas extrañas.

5. El espacio y los dioses: la "autococción" del buey y las "bebidas" de Ares*

¿Qué dioses tienen los escitas? ¿Cómo son sus relaciones con ellos? O para preguntarlo de otra manera, ¿cómo se comunican los nómadas con sus dioses? Si los escitas suscitan en los griegos, implícitamente y con insistencia, la pregunta de cómo es posible ser nómada, se puede sugerir a título de hipótesis que, de una u otra manera, el nomadismo también debe dejar su rastro en el espacio divino, debe marcar en alguna parte las relaciones que mantienen los escitas con sus dioses. Tómese el ejemplo del sacrificio cruento, un acto fundamental para la ciudad: a través del degüello del animal y la comensalía instaurada por él, la ciudad se reconoce como una comunidad de comedores de carne. Si el sacrificio está vinculado con el orden político de la *pólis*, del cual es fundamento a la vez que expresión, si es la "pieza maestra de la religión de la ciudad",[1] ¿qué puede ser un sacrificio entre los nómadas? Desde este punto de vista, las prácticas sacrificiales se convierten en un medio de indagar en los grupos humanos, marcar distancias con ellos, insinuar su alteridad.

Pero antes de buscar las respuestas a estas preguntas en los dos capítulos[2] que Heródoto dedica a los sacrificios entre los escitas, veamos cómo está integrado su panteón. "Solamente ofrecen sacrificios propiciatorios *(hiláskontai)* a los siguientes dioses: principalmente a Hestía, después a Zeus y a Gea (pues creen, *nomízontes*, que Gea es esposa de Zeus) y, tras estos dioses, a Apolo, Afrodita Urania, Heracles y Ares. A estos dioses los reconocen *(nenomíkasi)* todos los escitas, mientras que los escitas reales también ofrecen sacrificios a Posidón."[3] Este panteón es notable en primer término por su pobreza: incluye apenas siete nombres (ocho para los escitas reales); todos los panteones bárbaros, con

* Este texto apareció con ligeras diferencias en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979, pp. 251-269.

[1] J.-P. Vernant, "Entre bêtes et dieux", *Mythe et société*, París, 1974, p. 171; véase también J.-L Durand, "Le Corps du délit", en: *Communications*, núm. 26, 1977, pp. 46-60.

[2] Heródoto, IV, 61-62.

[3] Ibídem, IV, 59.

excepción del egipcio, incluyen un número pequeño de divinidades.[4] En cuanto a los numerosos dioses venerados por los griegos, Heródoto no indica si los escitas los desconocen por completo; en todo caso, no les "ofrecen sacrificios propiciatorios", es decir, ninguna clase de sacrificio. Sólo el caso de Dioniso es claro: sabemos por la historia de Skúles que los escitas lo rechazan totalmente. Por otra parte, este panteón tiene una composición curiosa: la jerarquía divina, como la conciben los escitas, no se corresponde en absoluto con las teogonías más corrientes en el mundo griego: las de Homero y, principalmente, las de Hesíodo. Hestía, habitualmente considerada hija de Rea y Cronos, por lo tanto hermana de Zeus,[5] ocupa aquí la posición de divinidad primordial. He tratado de explicar su extraña presencia entre los nómadas al relacionar su centralidad con la del poder real.[6] Pero la relación más sorprendente es la de Gea (la Tierra) y Zeus, que normalmente no pertenecen a la misma generación divina: en efecto, entre la Tierra, hija de Caos, y Zeus interviene la generación de Cronos. El narrador, consciente del carácter "hereje" de esta proposición, interviene entonces en el relato para asegurar a sus oyentes que no se trata de una equivocación suya, y que el "error" de los escitas responde a cierta lógica: "Creen que Gea es esposa de Zeus". De golpe, esta proposición adquiere cierta coherencia, ya no se la considera insensata sino simplemente errónea, producto de la ignorancia de los escitas.

Por consiguiente, su panteón se caracteriza por la pobreza y la confusión: no tuvieron un Homero ni un Hesíodo que estableciera su teogonía y diseñara la figura de los dioses.[7] En efecto, los pelasgos, antepasados de los griegos, ignoraban hasta fecha reciente, diríase que hasta ayer,[8] quiénes eran los padres de los respectivos dioses, o si todos existían desde siempre, cómo eran sus caras; de la misma manera que los escitas son ignorantes: piensan que Hestía es anterior a la Tierra, la cual es esposa de Zeus. No obstante, a diferencia de los pelasgos, que antes de aprenderlos de los egipcios desconocían los "nombres" *(ounómata)* de los dioses, ellos sí saben nombrarlos.[9]

Los escitas oran a sus dioses ofreciéndoles sacrificios, pero este culto no incluye la fabricación de estatuas *(agálmata)*, el uso de altares *(bomoús)* ni la edificación de templos *(neoús)*;[10] por lo tanto, no hay lugares especiales donde diri-

[4] I. M. Linforth, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *Univ. of Cal. Publ. in Class. Phil.*, núm. 9, 1926, pp. 6-7.

[5] Hesíodo, *Teogonía*, 454.

[6] Véase más arriba, pp. 130 y ss.

[7] Heródoto, II, 53.

[8] Heródoto considera que Hesíodo y Homero vivieron cuatrocientos años antes que él.

[9] Heródoto, II, 52.

[10] Ibídem, IV, 59.

girse a los dioses. ¿Qué sentido puede tener esta ausencia? El narrador no lo indica. No obstante, la aparición de esta tríada –imágenes, templos y altares– en otras partes de la *Historia* puede sugerir un camino. Así, los persas tampoco tenían por norma erigir estatuas, templos ni altares, pero en este caso el narrador interviene para indicar que tachan de "locos" *(moríe)* a quienes lo hacen: "Ello porque, en mi opinión –acota Heródoto–, no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana *(anthropophuéas)*".[11] Pero esta explicación, si bien es válida para los griegos –así como para los persas con sus sacrificios al Sol, la Luna, el fuego, etcétera–, no lo es para los escitas, quienes tratan de propiciar a Hestía, Zeus, Apolo, etcétera.

A cierta distancia de los escitas, hacia el norte, se encuentran los budinos, que viven en una ciudad construida totalmente de madera: murallas, casas e incluso santuarios son de madera, "pues resulta que en esa ciudad hay santuarios consagrados a los dioses griegos *(Hellenikôn theôn)* y construidos según los modelos griegos *(hellenikôs)*, con imágenes, altares y templos de madera".[12] Dicho de otra manera, templos, estatuas y altares son signos, y pueden funcionar como criterio de grecianidad. Por otra parte, no era casual que los budinos conocieran su uso ya que otrora fueron griegos. Por lo tanto, los tres elementos cumplen la función de operadores de diferencia. La imprecisión de los lugares de culto destaca la alteridad de las prácticas culturales escitas.

La misma tríada reaparece en boca de los sacerdotes egipcios; los sacerdotes de Heliópolis explican a Heródoto que los egipcios fueron los primeros en adoptar advocaciones para doce dioses, así como los primeros "en dedicar altares, estatuas y templos a los dioses".[13] Son otras de las tantas invenciones egipcias tomadas por los griegos y desconocerlas es vivir de alguna manera en un tiempo anterior. La diferencia es calificada de "primitivismo". Los escitas aparentemente no conocen aquello que los griegos aprendieron de los egipcios; digo "aparentemente" porque existe la excepción de Ares, a quien es costumbre erigir altares y representar por medio de un *ágalma*.[14] Protágoras, en su mito, va más lejos: no edificar templos ni fabricar representaciones de los dioses es vivir no sólo en un tiempo "anterior" a esta invención egipcia, sino incluso por fuera de la humanidad: "Cuando se hizo al hombre partícipe de las cualidades divinas, fue el único de todos los animales que, a causa del parentesco que le unía con el ser divino, se convenció de que existen dioses, les levantó alta-

[11] Ibídem, I, 131.

[12] Ibídem, IV, 108. En la definición del *tò Hellenikón*, dada por los atenienses en VIII, 144, se mencionan justamente los edificios de los dioses y los sacrificios: tenemos "comunidad de santuarios y sacrificios" *(theôn idrúmatá te koinà kaì thusíai)*.

[13] Heródoto, II, 4.

[14] Ibídem, IV, 59.

res y les dedicó estatuas".[15] Quien no honra a los dioses niega esta *moîra* divina que es lo propio del hombre.

El buey

Pueblo de los confines, los escitas ofrecen sacrificios: pero su alejamiento espacial no les asegura, como contrapartida, una proximidad particular con los dioses; a diferencia de los etíopes de Homero, no tienen a los dioses como comensales; tampoco tienen, como los etíopes macrobios de Heródoto, una Mesa del Sol que les proporciona diariamente toda clase de carnes cocidas.[16] Tampoco tienen, como los cíclopes, la facultad de no preocuparse por Zeus ni los demás dioses y, por lo tanto, de pasar por alto las prácticas sacrificiales. Meros mortales y comedores de carne, tales son los escitas.

Primera observación del narrador: la uniformidad de los sacrificios; todos los escitas ofrecen sacrificios a todos los dioses (salvo Ares) según el mismo rito.[17] La misma fórmula aparece a propósito del sacrificio egipcio: todos los egipcios actúan de la misma manera con las cabezas de los animales sacrificados y todos practican las mismas libaciones de vino;[18] pero la diversidad aparece, de un sacrificio a otro, en la extracción de las entrañas y la cocción; a título de ejemplo, Heródoto describe el rito en honor "de la divinidad que consideran la más grande" *(daímona megísten)*. Dicho de otra manera, el rito varía de acuerdo con la divinidad invocada. ¿Qué sugiere esta uniformidad de las prácticas en el caso de los escitas? ¿Acaso cierta ignorancia de los requerimientos propios de cada dios y una cierta indiferenciación de su panteón?

Puesto que los escitas no erigen templo ni altar, no hay un espacio sacrificial delimitado: en efecto, aparentemente, cualquier lugar del territorio es indistinto.[19] Escogida la víctima (no se sabe cómo), se inicia la ceremonia:

> La víctima de que se trate está de pie, con las patas delanteras atadas, mientras que el celebrante, situado tras el animal, tira bruscamente del cabo de la cuerda, derribán-

[15] Platón, *Protágoras*, 322 *a*.

[16] Heródoto, III, 18. Véase Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979, pp. 239-249.

[17] Heródoto, IV, 60. Casabona (ob. cit., p. 61) muestra que en Heródoto, *érdo* es el equivalente de *poiéo*: "En la manera como Heródoto emplea *érdo* se verá incluso un valor religioso, uno de esos homerismos del vocabulario del que hablan los antiguos".

[18] Ibídem, II, 39.

[19] Los persas (I, 132), que tampoco erigen templos ni altares, no obstante eligen para hacer sus sacrificios un "lugar puro" *(chóron katharón)*. Por consiguiente, su espacio se divide en zonas de distintas cualidades.

> dolo; y, en el momento en que la víctima cae, invoca a la divinidad a la que ofrezca el sacrificio. Acto seguido, le rodea por lo general el cuello con un dogal, introduce en él un palo, al que va dando vueltas y la estrangula, sin haber encendido fuego y sin haber realizado ritos preparatorios ni libaciones.[20]

En esta primera fase de la matanza del animal, el narrador señala explícitamente tres ausencias, indicadas mediante la repetición de *oúte*: ausencia de fuego, primicias y libaciones indica una triple diferencia con el sacrificio cívico. La reaparición de estos tres elementos, juntos o por separado, en la descripción de otras prácticas sacrificiales indican que se trata, para Heródoto, de criterios de diferencia. Los persas, "cuando se disponen a ofrecer un sacrificio [...] no encienden fuego".[21] Esta precisión indica que se trata del fuego encendido en el altar antes de la matanza. Las libaciones, ausentes del rito escita, son probablemente las de vino que se realizan antes de la muerte.[22] Así, los egipcios no sólo erigen altares y encienden el fuego, sino que, junto al altar, "derraman vino sobre la víctima [...] y la degüellan".[23] Además, y de manera por lo menos extraña, los escitas desconocen la libación para los demás dioses, pero la practican en honor de Ares: vierten vino sobre la cabeza de la víctima antes de degollarla, pero se trata de una víctima humana.[24] Último rasgo pertinente en el comentario del narrador: la ausencia de *katárkhesthai*; Legrand escribe, "sin consagrar primicias"; traduce como si Heródoto hubiera escrito *apárkhesthai*. Ahora bien, *apárkhesthai* aparece muchas veces en la *Historia* con el sentido preciso de primicias: cocida la carne y antes de iniciar el banquete, los escitas separan una parte como primicias.[25] Los libios, antes de matar a la víctima, le cortan una punta de la oreja como primicias.[26] ¿Qué significa *katárkhesthai* si no es un doblete de *apárkhesthai*? Aparte de este ejemplo, Heródoto lo emplea en otras dos ocasiones: los tauros, cuando sacrifican prisioneros, ¡los "consagran" (*katarxámenoi*) antes de matarlos![27] Asimismo, Heracles, antes de ser sacrificado, fue "consagrado": "Cuando llegó a Egipto, los egipcios lo coronaron y se lo llevaron en procesión (*pompé*) para sacrificarlo a Zeus; momentáneamente, él adoptó una actitud pasiva, pero cuando, junto al altar, comenzaban los prepa-

[20] Heródoto, IV, 60: ...*kaì apopnígei, oúte pûr anakaúsas oúte katarxámenos oút' epispeísas*.

[21] Ibídem, I, 132.

[22] Según Casabona (ob. cit., p. 249) *epispéndo*, en Heródoto, significa: "derramar libaciones sobre alguna cosa y designa más un gesto que una ceremonia. Es el equivalente de *kataspéndo*, que Heródoto emplea en otro sentido".

[23] Heródoto, II, 39.

[24] Ibídem, IV, 62.

[25] Ibídem, IV, 61; véase también III, 24.

[26] Ibídem, IV, 188.

[27] Ibídem, IV, 103.

rativos para su consagración *(katárchonto)*, recurrió a la fuerza y los mató a todos".[28] Heracles se rebela en el preciso instante en que se disipan sus dudas de que no es el héroe de la fiesta sino la víctima designada para el sacrificio; la coronación y la procesión podían ser ambiguas, pero a partir de la "consagración" desaparece la ambigüedad. Si revela a Heracles la realidad de su situación, ¿qué señales la ponen de manifiesto? Cuando Néstor ofrece un sacrificio a Atenea, comienza por *verter* el agua lustral y la cebada *(katérkheto)*, a continuación reza largamente a Palas y luego toma algunos pelos de la cabeza de la víctima que arroja sobre el fuego *(aparkhómenos)*.[29] Así, *katárkhesthai* significa "consagrar", es decir, verter el agua lustral y los orzuelos de cebada; *apárkhesthai*, que aparece poco después, significa apartar algunos pelos para quemarlos. Los escitas desconocen la "consagración", y esa ignorancia es importante. En efecto, al arrojar el agua y los granos sobre la víctima se busca obtener su asentimiento: al menear la cabeza de derecha a izquierda, acepta ser sacrificada. De esta manera, el rito evacua la violencia y los participantes se disculpan de antemano de la acusación de asesinato.[30] Así, la presencia o ausencia de la "consagración" marca la distancia entre un sacrificio "no violento" y uno "violento": el sacrificio escita es violento.

La ausencia de "consagración" tiene todavía otro significado y repite, en otro plano, la diferencia escita: éstos no cultivan; ahora bien, "la práctica sacrificial subraya esta solidaridad entre animales de sacrificio y plantas cultivadas al asociar la cebada y el vino con los procedimientos de matanza y combustión del animal inmolado ritualmente".[31] Esta ausencia lleva la impronta del nomadismo escita: ¿cómo habrían de tener cebada, ellos que no siembran ni cultivan?

En el sacrificio, los griegos asocian las plantas cultivadas y los animales domésticos. Los escitas, aunque desconocen las plantas cultivadas, sacrifican animales domésticos, incluso no llegan a sacrificar bestias salvajes. De la pareja de plantas cultivadas y animales domésticos conservan el segundo término. En efecto, Heródoto precisa que sacrifican el buey y el ganado menudo *(próbata)*, así como el caballo. La presencia del tercer animal es otra diferencia entre su práctica y la de los griegos, que habitualmente no sacrifican el caballo, en todo caso jamás lo hacen en un sacrificio cruento de tipo alimentario, mientras que para los escitas el buey, el ganado menudo y el caballo parecen ser equivalentes y sustituibles unos por otros.[32] Aparte de los escitas, los únicos en la *Historia* que sacrifi-

[28] Ibídem, II, 45: para Heródoto, se trata de "tonterías" que relatan los griegos.
[29] *Odisea*, III, 445.
[30] J.-L. Durand, "Le Corps du délit", en: *Communications*, núm. 26, 1977, pp. 51-59.
[31] J.-P. Vernant, *Mythe et société*, p. 191, y *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, pp. 58-63.
[32] P. Stengel, *Opferbraüche der Griechen*, Leipzig y Berlín, 1910, pp. 155 y ss.

can caballos son los masagetas, que los ofrendan al Sol;[33] Pausanias[34] atribuye la misma práctica a los saurómatas, quienes, dice, degüellan yeguas y las comen; sacrificar caballos, vaya y pase, pero consumir su carne es una aberración.

El animal es inmolado por sorpresa, sin solicitar su asentimiento: está parado, con las patas delanteras atadas, y el celebrante está atrás, invisible; "tira bruscamente del cabo de la cuerda, derribándolo; y, en el momento en que la víctima cae, invoca a la divinidad a la que ofrezca el sacrificio. Acto seguido, le rodea por lo general el cuello con un dogal, introduce en él un palo, al que va dando vueltas, y la estrangula..."[35] Así, en lugar del *pélekus*, el hacha[36] que sirve para desnucar al buey y la *mákhaira*, la cuchilla para degollarlo, los escitas utilizan una cuerda y un palo, un lazo *(brókhos)* a la manera de garrote. Porque, y en esto consiste el escándalo mayor del sacrificio, el animal no es degollado, su sangre no corre, sino ahorcado; el sacrificio griego, de tipo alimentario, es cruento; el escita también es de tipo alimentario porque se consumen las carnes, pero no hay sangre.

¿Qué significa esta matanza aberrante? La estrangulación no sólo no es un método frecuente de sacrificio, tampoco es un método corriente de ejecución. Fue practicado en una ocasión por los egipcios,[37] los babilonios[38] y por un seguidor de Báttos:[39] dicho de otra manera, por no griegos, en circunstancias particulares, y por un "tirano". En el catálogo del ejército de Jerjes, Heródoto menciona un pueblo, los sagartios, que en la batalla no emplean armas de hierro ni de bronce sino un lazo; no estrangulan su presa humana o animal, sino que la inmovilizan para matarla mediante un puñal; no obstante, se indica, y esto no es indiferente, que son nómadas.[40] Aparte de la *Historia*, la estrangulación o la horca representan la peor muerte. Es la que reciben las esclavas desleales de Ulises; Telémaco les promete una muerte que no sea "noble" *(katharós)*: "Tal mostraban allí sus cabezas en fila, y un nudo constriñó cada cuello hasta darles el fin más penoso tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire".[41] En la tra-

[33] Heródoto, I, 216. Estrabón repite esta información (XI, 8, 6). Por otra parte, de manera totalmente excepcional, los persas sacrificaron caballos una vez; para obtener presagios favorables, degollaron caballos blancos en las aguas del Estrimón (VII, 213).

[34] Pausanias, I, 21, 6.

[35] Heródoto, IV, 60.

[36] La ausencia de *pélekus* puede estar vinculada con la ausencia de tierra cultivada. J.-L. Durand (ob. cit., n. 5, p. 49) señala que el hacha puede ser considerada una herramienta de roturación.

[37] Heródoto, II, 169. Apríes es estrangulado por los egipcios, que se sublevan contra él y lo derrotan.

[38] Ibídem, III, 150. En el momento de sublevarse, los babilonios estrangulan a las mujeres.

[39] Ibídem, IV, 160. Arcesilao fue estrangulado por su hermano.

[40] Ibídem, VII, 85.

[41] *Odisea*, XXII, 471-473. Esta muerte parece ser equivalente a la infligida a Melantio, a quien le cortan la nariz, las orejas, el sexo (que arrojan a los perros), las manos y los pies (474-477).

gedia, esta muerte *(ankhóne)* es la más horrorosa. Por ejemplo, Andrómaca, dispuesta a morir para salvar a su hijo, exclama: "En tus manos abandono el altar, para que me degüelles, me mates, me encadenes, me estrangules".[42] Edipo le dice al Corifeo que ha cometido "crímenes más atroces que aquellos por los cuales se ahorca" (¿o se estrangula al culpable?).[43] Estrangular parece ser una manera de matar particularmente "violenta".

Los escitas no sólo no evacuan la violencia sacrificial sino que la acentúan con esa manera de matar a la víctima. ¿Qué significa la ausencia de sangre? ¿Se le puede asignar un sentido preciso? Si se examinan las otras prácticas sacrificiales no griegas de las que habla Heródoto, resulta que los egipcios "degüellan" *(spházousi)* a sus víctimas después de encender el fuego y derramar las libaciones;[44] los escitas estrangulan, pero no encienden el fuego ni realizan libación alguna. Los libios "retuercen el cuello de la víctima" *(apostréphousi tòn aukhéna)*: ¿será para estrangularla, quebrándole las vértebras cervicales? El texto no habla de los preparativos para el sacrificio: ¿hay libaciones, se enciende el fuego? Heródoto se limita a señalar que cortan, como primicias, un trozo de la oreja del animal y lo arrojan por encima de su hombro;[45] se aparta un trozo de oreja en lugar de arrancar algunos pelos de la cabeza del animal y se lo arroja sobre el hombro en lugar de echarlo, como es normal, al fuego. Estos gestos tienden a sugerir que no hay fuego. Pero sobre todo, este método de inmolación es propio de los libios nómadas, es decir, un pueblo que comparte el estilo de vida de los escitas. Desgraciadamente, este indicio tan tenue no permite establecer una correspondencia entre el sacrificio por estrangulación y el nomadismo, y aclarar de paso el sentido de la ausencia de sangre. En cuanto a los persas, último pueblo cuyas costumbres sacrificiales describe el relato, nada se dice sobre la manera de matar a la víctima; no obstante, se precisa que no hay fuego ni libaciones.[46]

En el sacrificio griego, la sangre corre para los dioses. Recogida en un vaso especial, es vertida sobre el altar y la tierra circundante. Corre "a lo largo de las paredes construidas por los hombres para confundirse con la tierra del dominio divino que las sostiene".[47] Puesto que los escitas no tienen santuario ni altar donde hacer sacrificios, tampoco tienen un lugar dedicado a abrevar y es conce-

[42] Eurípides, *Andrómaca*, 412.

[43] Sófocles, *Edipo rey*, 1374: *érga estí kreísson' achónes eirgasména.* Probablemente existe una relación entre la horca y la sangre, o el miedo de la sangre. Así, en *Suplicantes* (788): "Quisiera, ahorcada, encontrar la muerte en un lazo antes que un marido execrado ponga la mano sobre mi cuerpo".

[44] Heródoto, IV, 39.

[45] Ibídem, II, 39; siendo *ômon* una conjetura, los escritos llevan *domôn.*

[46] Ibídem, I, 132: aunque no tienen altar, fuego, libación, flauta, cintas ni cebada, no se presentan a los persas como nómadas, aunque hay entre ellos algunas "tribus" nómadas: daos, mandos, drópicos y sagartios (I, 125).

[47] J.-L. Durand, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, ob. cit., p. 139.

bible que no tengan necesidad de hacer correr la sangre. Así, su rito aberrante es coherente, al menos, con su nomadismo.[48]

Después de la inmolación, siguen la decapitación y la cocción: "Una vez estrangulada y desollada la víctima, se apresta a cocerla"; "después de haber desollado las víctimas, mondan los huesos de carne".[49] Después del desuello, que es inmediatamente posterior a la muerte, dividen (no se sabe quiénes) el animal en dos partes: las carnes, *kréa*, por un lado, los huesos, *ostéa*, por el otro; la única oposición pertinente es, pues, entre *ostéa* y *kréa*. Además, los *ostéa* servirán de combustible para cocer el animal. Las aberraciones de este rito saltan a la vista. En primer lugar, el sacrificio no aparta una porción para los dioses: ante todo, los *mería*, los huesos de los muslos que, envueltos en grasa, son quemados sobre el altar;[50] para colmo, los huesos, lejos de ser quemados sobre el altar para los dioses, son quemados debajo de la carne, como combustible; esto es escandaloso, como lo confirma indirectamente la racionalización empleada por el narrador, de inspiración muy toynbiana, para explicarla: puesto que Escitia es muy pobre en madera, han "resuelto" (*exeúretai*) el problema empleando los huesos de los animales sacrificados; así, el escándalo de su conducta se vuelve comprensible a los ojos de un griego, si no lícito. Sin duda, se trata de una racionalización, como lo demuestran las inconsistencias del relato a propósito de la madera en Escitia: si bien en general es deficitaria en madera, comprende una región, Hylea, cubierta de bosques;[51] los santuarios de Ares son de madera y miden no menos de tres estadios por tres;[52] finalmente, para castigar a los seudoadivinos, los atan a un carro cargado de leña y le prenden fuego.[53]

A la ausencia de *mería* se agrega otra, que se desprende de la división del animal en *ostéa* y *kréa*, la de las *splágkhna*, las entrañas. Ahora bien, "el consumo de las entrañas constituye necesariamente la primera etapa del sacrificio".[54] Ensartadas en espetones, las entrañas son asadas y comidas mientras sobre el altar se consumen los *mería*. Recordando el ejemplo de Telémaco al arribar a Pilos, Detienne señala que en el sacrificio había dos círculos de comensales: uno, estrecho, de los que "comparten las *splágkhna*" y otro, más amplio y accesible, de los parti-

[48] Concretamente, la carne de un buey no desangrado sería incomestible. Ese detalle indica una vez más que Ares ocupa un espacio diferente, ya que por él corre la sangre.

[49] Heródoto, IV, 60, 61.

[50] Rudhardt, ob. cit., p. 262.

[51] Heródoto, IV, 76.

[52] Ibídem, IV, 62.

[53] Ibídem, IV, 69.

[54] Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, 661 *b* 1 y ss., 673 *b* 1 y ss.: las *splágkhna* son las partes "vitales" del animal y comprenden el hígado, los pulmones, el bazo, los riñones y el corazón. Véase Detienne, *Dyonisos mis à mort*, París, 1977, pp. 177-178, y *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, ob. cit., pp. 139-150.

cipantes del banquete sacrificial; pero es el consumo de las *splágkhna* lo que asegura la "participación máxima" en el sacrificio. Ahora bien, esta fase necesaria está totalmente ausente del ritual escita: no existe esa fuerte comensalidad de los que comparten las *splágkhna* y el celebrante aparece como un individuo aislado.

Ni *splágkhna*, ni espetón, ni asador; parece que el modelo sacrificial se define por sus deficiencias y que se desarrolla un ritual realmente pobre. En efecto, la etapa del asado, que precede normalmente a la del hervor, no existe, los escitas sólo practican la cocción por ebullición *(hépsesis)*.[55] Echan las carnes "si es que los tienen a mano en unos calderos típicos de esa región, que son muy similares a las crateras lesbias, con la salvedad de que son mucho más grandes. Tras haber echado la carne en dichos recipientes, la ponen a cocer *(hépsousi)* quemando bajo los calderos los huesos de las víctimas".[56] Aquí aparece por fin el primer instrumento propio del sacrificio: el caldero, en el cual se cuecen las carnes a fuego lento, aunque en realidad se parece a una gran cratera; pero rápidamente se sale del terreno familiar: en efecto, "si no cuentan con un caldero, introducen *toda* la carne en los vientres de las víctimas, añaden agua y queman bajo los animales los huesos, que arden perfectamente, mientras que el vientre *(gastér)* sirve de idóneo recipiente a las carnes deshuesadas; así, un buey actúa de recipiente y de combustible para su cocción *(heautón)*, y lo mismo ocurre con las demás víctimas".[57] En el *Dúscolos* de Menandro, un personaje a punto de sacrificar una cabra descubre que ha olvidado el caldero. Después de intentar vanamente conseguir uno, decide asar las carnes.[58] Pero frente a la misma carencia, los escitas, que desconocen el asado, utilizan el vientre del animal a la manera de *lébes*. El uso del *gastér* como marmita sin duda es sorprendente. Prometeo recubre las carnes y las entrañas pringadas de grasa con el vientre del buey,[59] pero

[55] Aparece el problema de la representación cultural de la carne hervida y asada. Escribe Detienne (p. 182): "Así como la cocción distingue al hombre del animal, que come crudo, la carne hervida separa al verdaderamente civilizado del rústico, condenado a los asados". Cabría esperar, entonces, que los escitas practicaran el asado más que el hervido, pero no es así: desconocen (aparentemente) el asado y sólo conocen el hervido. Asimismo, los persas, al ofrecer sacrificios, hierven las carnes (I, 132); pero conocen el asado y lo emplean en los banquetes de aniversario. Entre los etíopes (III, 18), la Mesa del Sol los provee de carnes hervidas. Nada se dice acerca del sacrificio libio; en cuanto al egipcio, tampoco se brindan precisiones expresas, si bien por otra parte parece (II, 77) que éstos conocen tanto el asado como la cocción por ebullición. Cabe recordar también que los indios se alimentan de hierbas *(poiephágousi)* y hierven una leguminosa dentro de su vaina (III, 100): consumen sus alimentos crudos o hervidos. Los masagetas, cuando sacrifican a los viejos y mezclan su carne con los *próbata*, hierven todo (I, 215); son galactófagos.

[56] Heródoto, IV, 61.

[57] Ídem.

[58] Menandro, *Dúscolos*, 456, 519.

[59] *Teogonía*, 538-539; véase Vernant, *Mythe et société*, ob. cit., p. 188. Los pretendientes (*Odisea*, XVIII, 44-45) ponen sobre el fuego "tripas de cabra embutidas de manteca y sangre": una suerte de

aquí se trata de un engaño: darle a la mejor parte un aspecto no comestible; el *gastér*, si bien es continente, no por ello sustituye al *lébes*. Para presentar la práctica escita, el narrador recurre a una racionalización del mismo tipo que la usada anteriormente: como no tienen madera, queman los huesos; cuando carecen de caldero, usan el vientre del animal. Pero, ¿por qué habrían de carecer de caldero si éste existe y es uno de los instrumentos del sacrificio? Hay en esto una manera de circunscribir la profunda singularidad de esta cocción. Desaparecido el caldero, sólo queda esta imagen asombrosa del buey que se cocina a sí mismo: la "autococción" del buey.

Una vez cocidas las carnes, comienza la última fase del sacrificio, el banquete, del cual Heródoto no dice palabra: "Una vez cocida la carne, el celebrante ofrece como primicias una parte de la misma y de las entrañas, y las arroja a sus pies".[60] Nada se informa sobre el banquete en sí: se reparten las carnes, pero, ¿quién lo hace, entre quiénes, de qué manera? En la ciudad es fundamental que "todos saboreen el animal",[61] pero aquí cabe preguntarse si existe un banquete comunitario; en efecto, si, como muestra el relato de los bufonios, el sacrificio es político, quien desconoce la *pólis* tampoco puede conocer el banquete sacrificial, y los nómadas menos que nadie. Por lo tanto, creo que el silencio en este caso indica una ausencia: ni distribución equitativa, ni comensalidad, ni verdadera comunidad. El gesto mismo del celebrante plantea un problema. Echar delante de sí una parte del alimento es habitual,[62] pero la composición de las primicias es asombrosa: carnes *(kréa)* y entrañas *(splágkhna)*; carnes cocidas, sea, ¿pero las entrañas? Normalmente, al llegar a ese punto de la ceremonia, ya han sido consumidas, mientras las carnes se cocían a fuego lento, por quienes "comparten las *splágkhna*"; por otra parte, se ha indicado que los escitas dividen el animal en dos partes, huesos y carne; nada se dice sobre las entrañas, su extracción, cocción ni consumo. ¿Significa que se las ha tratado como la carne, es decir, se las ha hervido como ésta? Sería una aberración más. La aparición de las *splágkhna* al final se suma a la confusión del ritual: en efecto, si se consagra una parte de las entrañas, esto sólo puede ocurrir al comienzo del sacrificio, en el momento de su extracción, antes del desuello de la víctima, jamás al final, en el momento

morcilla. Metrodoro, F. Gr. Hist., 43 F 3, dice que los pueblos de Esmirna, llamados originalmente eolios, sacrifican a Bubrostis un toro negro al que descuartizan y luego cuecen en su piel (*autódoron)*: se trata de otra cosa (un holocausto).

[60] Heródoto, IV, 61: *ho thúsas tôn kreôn kaì tôn splágchnon aparxámenos*.

[61] Porfiro, *Sobre la piedad*, fr. 18. La única vez que Heródoto habla de *daís*, festín, es a propósito del sacrificio egipcio. Nada dice sobre los libios; con respecto a los persas, precisa que el celebrante "se lleva los trozos de carne y hace con ellos lo que le viene en gana" (I, 132).

[62] Curiosamente, Rudhardt (ob. cit., p. 220) utiliza este ejemplo escita para demostrar que es una práctica griega normal.

del banquete ampliado. Los escitas no diferencian entre la fase de las *splágkhna* y la de las *kréa*.

En suma, el ritual escita se caracteriza por muchas ausencias. Ausencia del lugar sacrificial, de la fase preparatoria (fuego, primicias, libaciones), de la sangre; no prevé una parte para los dioses *(mería)* ni la fase de las *splágkhna* ni termina con un reparto de las carnes y un banquete. Desconoce los instrumentos indispensables del sacrificio, inseparables de la identidad griega:[63] cuchillo, asadores, caldero (lo conoce, pero puede prescindir de él). Es un sacrificio violento: no se pide el asentimiento del animal y para colmo se lo estrangula. Frente al modelo griego del sacrificio alimentario, este ritual parece pobre y confuso; no asegura ni una mediación entre los dioses y los hombres ni la comunicación entre éstos. No se puede asignar un sentido unívoco a cada una de estas ausencias, pero al menos todas insinúan que los escitas no cultivan la tierra ni constituyen una verdadera comunidad. Cabe destacar que a lo largo de estos capítulos Heródoto sólo habla del sacrificio del buey; sin duda, los escitas también sacrificaban ganado menudo y caballos, pero sólo aparece el buey. La "elección" de este animal prueba dos cosas: que el referente, siempre presente, es el sacrificio cívico y que mostrar a los escitas sacrificando bueyes es tomar la mayor distancia de ellos, porque es justamente el animal que menos deberían sacrificar. En efecto, si buey y *pólis* van de la mano, quien es *ápolis* no debería sacrificar buey. En estas condiciones, optar por representarlos en el momento de sacrificar un buey es poner aún más de manifiesto, para el oyente, lo aberrante de sus prácticas, hasta el punto de culminar con la imagen de la "autococción" del animal.

Tal es, pues, el rito sacrificial, el cual se consuma al cabo de una ceremonia que, para un griego, es apenas un sacrificio, pero si se lo confronta con la figura de los escitas como "seres para la guerra", puede parecer excesivo. En efecto, cuando la *Historia* los presenta como maestros de la caza, para vengarse de una ofensa cometida por Kuáxares, rey de los medos, no vacilan en servirle uno de los niños que estaba a cargo de ellos, "preparado como si de una pieza [de caza] se tratara".[64] Por el contrario, cuando Astuáges, también para vengarse, mata al hijo de Hárpago, lo trata, por la manera de descuartizarlo y hacerlo cocer, como una bestia sacrificial y después se lo da a comer a su padre.[65] Se trata de banquetes antropófagos, pero en uno se come una víctima (humana) y en el otro una pieza de caza. Los escitas, que aparentemente sólo cono-

[63] Heródoto, II, 41: Los egipcios, que tienen otras costumbres sacrificiales, jamás accederán "a besar a un griego en la boca, a utilizar el cuchillo, los espetones o el caldero de un griego, ni a probar carne de un buey exento de marcas, trinchada con un cuchillo griego".

[64] Ibídem, I, 73, *òsper eóthesan kaì tà thería skeuázein*.

[65] Ibídem, I, 119: Astúages, rey de los medos, "cuando llegó a su presencia el hijo de Hárpago, mandó degollarlo y descuartizar sus miembros, haciendo asar parte de su carne y hervir el resto...".

cen la cacería y, por lo tanto, los animales salvajes, desconocen los procedimientos sacrificiales. Según Luciano, los escitas no desconocen los sacrificios, pero los rechazan por "indignos" y "viles" (*tapeinás*), y prefieren "ofrendar seres humanos a Artemisa, a quien piensan complacer actuando de esa manera".[66] Gente violenta, belicosa, se los presenta en el acto de ofrendar o sacrificar a seres humanos. En el mismo Heródoto, junto con sacrificios de animales, ofrendan víctimas humanas a un dios: no a Artemisa (que ni siquiera aparece en su panteón), como aparece en Luciano, sino a Ares. A este dios le ofrendan (*thúousi)* prisioneros de guerra.

Las "bebidas" de Ares

Esta singularidad de Ares se pone de manifiesto en el momento mismo en que se lo nombra en el panteón escita: el narrador da la traducción en "lengua escita" de los nombres de los dioses, salvo Ares; si éste no tiene equivalente en escita, ¿será porque su nombre no es "griego"? En efecto, toda una tradición, a partir de la *Ilíada*, lo relaciona con Tracia, de donde sale, a donde regresa y donde permanece.[67] Más lejos, hacia el noreste, se lo asocia con las Amazonas, sus hijas.[68] En la *Historia* su presencia es discreta: se lo venera en Tracia, donde ocupa la primera fila junto con Dioniso y Artemisa;[69] en Egipto está sólidamente asentado en la ciudad de Papremis, donde organizan fiestas en su honor. Aparte de los sacrificios, la ceremonia incluye un extraño combate a golpes de garrote, en el que más de uno de los protagonistas, estima Heródoto, encontraría la muerte.[70] Por el contrario, en el mundo griego sólo aparece en dos oráculos, para designar el combate: "el furibundo Ares, que conduce en su ataque un carro sirio" y "Ares teñirá de sangre el mar".[71]

En Escitia se lo honra de dos maneras: como a los demás dioses, le ofrendan víctimas animales; pero Heródoto no precisa si las estrangulan como para los

[66] Luciano, *Sobre los sacrificios*, 13.

[67] *Ilíada*, XIII, 301; *Odisea*, VIII, 361; Sófocles, *Antígona*, 970; *Edipo rey*, 196.

[68] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, II, 989 y ss.: las Amazonas "no amaban sino la funesta desmesura y los trabajos de Ares, porque eran de la raza de Ares y Armonía, esa ninfa que había parido a Ares unas hijas belicosas...".

[69] Heródoto, V, 7.

[70] Ibídem, II, 63: un grupo defiende la entrada del templo mientras otro pugna por entrar. Según la gente del país, el origen de ese combate es el siguiente: la madre de Ares habitaba en ese lugar. Ares fue criado en un lugar apartado; una vez hombre, volvió con el deseo de visitar –unirse (*summeîxai*)– a su madre. Los sirvientes quisieron impedirle la entrada, de ahí el combate. Siempre en Egipto (II, 83) existe un oráculo de Ares y otro entre los pisidios (tracios) (VII, 76).

[71] Ibídem, VII, 140; VIII, 77.

demás dioses.[72] Sólo se sabe que le sacrifican ganado menudo y caballos: nada de buey. Pero es el único dios que merece algo más y ocupa un lugar aparte.

> En cada provincia de sus dominios tienen erigido un santuario dedicado a Ares que presenta las siguientes características. En una extensión de unos tres estadios de largo por otros tantos de ancho, siendo menor su altura, hay amontonados haces de fajina, y sobre ese amasijo se acondiciona una plataforma cuadrada, tres de cuyos lados son escarpados, pero que es accesible por uno de ellos. Y cada año agregan ciento cincuenta carros de fajina, pues sucede que, por efecto de las tempestades, la pila se va hundiendo paulatinamente. Pues bien, en cada provincia se erige sobre ese montón de leña un antiquísimo alfanje de hierro *(akinákes)*, que viene a ser la simbolización *(ágalma)* de Ares.[73]

Con Ares se pasa de un espacio indiferenciado a uno organizado, geometrizado, administrado. Mientras para los demás dioses no existía un lugar sacrificial, Ares posee un santuario en cada "provincia". Estos *marae*, donde está alojado suntuosamente, vuelven a plantear el problema de la madera:[74] para los demás dioses no hay madera en absoluto, hasta el punto que se deben usar los huesos como combustible, mientras que Ares cuenta con ese material en cantidades enormes. Es una de las razones por las cuales Dumézil ve en él, a la manera del Batraz de los osetas, un "vejador".[75] Con él aparece, de la misma manera, una temporalidad: el tiempo está reglamentado y contabilizado, "todos los años" es necesario reparar sus moradas y "cada año" se le ofrecen sacrificios de animales, mientras que, para los demás dioses, se ignora totalmente la periodicidad de las ofrendas. Además, su santuario representa de manera metonímica el espacio escita: Escitia tiene forma cuadrada, la tumba real es un pozo cuadrado y el templo de Ares es cuadrado.[76] Finalmente, en un último rasgo de originalidad, tiene derecho a una representación figurativa *(ágalma)*: en efecto, está presente en la terraza de su templo bajo la forma de un "antiguo alfanje de hierro" *(akinákes)*.[77]

[72] Ibídem, IV, 62; *thusías... proságousi probáton kaì híppon* (véase Casabona, ob. cit., p. 135).

[73] Ibídem, IV, 62.

[74] Madera que no cumple otra función, ya que sus sacrificios no prevén cocción alguna. *Marae*, por "analogía" con los santuarios polinesios.

[75] Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, París, 1978, pp. 31-32.

[76] Heródoto, IV, 62, 71, 101.

[77] Ibídem, VII, 54, donde se define *akinákes* como una espada persa. Además existe un vínculo entre el hierro y Escitia. El coro de *Los siete contra Tebas* los asocia en varias ocasiones: "Un extranjero viene a distribuir las parcelas: viene desde Calibes, en plena región escita; es el hierro, es el metal de duro corazón".(726-730). "Duro fue el fallo, fue duro el combate [entre Etéocles y Polínices]. El extraño del Ponto venido, hierro bien aguzado en la fragua, agudo hecho al ardor de la llama. ¡Ya dividió el patrimonio Ares tremendo que hace cierta la maldición de un padre!" (942-946). Por lo tanto, se pueden asociar Escitia, hierro y Ares; así se comprende mejor por qué se considera a los escitas "seres para la guerra" y que un alfanje representa un *ágalma* de Ares.

Esta *ágalma* es un alfanje, nada más que un alfanje, mientras que lo usual (sobre todo en la *Historia*) es que las *agálmata* de los dioses sean estatuas; en Papremis, la *ágalma* de Ares es una estatua.[78] Esta diferencia en la representación divina, ¿indica una diferencia adicional entre los escitas y los demás? Si la ausencia de templo y representación figurativa indican cierto "primitivismo", Ares aparece como el menos "primitivo" de los dioses escitas, mientras que en Grecia y entre los dioses griegos podría aparecer como uno de los más "primitivos". Aquél al que habitualmente se asocia con la refriega furiosa, cuyos hijos son Phóbos y Derrota, se presenta como dios del espacio organizado; aquél de quien Sófocles escribe que "carecía de todo honor" *(apótimos en theoîs theós)*,[79] recibe honores especiales de los escitas. Pero en última instancia, este Ares escita, personaje emblemático, se inscribe en un contexto mayor que le da sentido: remite a las cosas de la guerra y por lo tanto a la figura del rey que, como he tratado de demostrar, ocupa un lugar central en ese mundo nómada donde el lugar del centro debería estar vacío.

Además de víctimas animales, él solo entre todos los dioses escitas tiene derecho a víctimas humanas: "De todos los enemigos que capturan con vida, inmolan *(thúousi)* a un hombre de cada cien, pero no de la misma manera en que sacrifican el ganado, sino de acuerdo con un ritual diferente".[80] Aparte de los escitas, los únicos en la *Historia* que practican los sacrificios de prisioneros son los tauros y los tracios apsintios. Los primeros sacrifican a Ifigenia los náufragos y los griegos que apresan en el mar;[81] los segundos ofrendan al persa Oióbazos a Pleístoros *(theós epikhórios)*.[82] Es, pues, una práctica inusual y decididamente no griega. Por fuera de la *Historia*, el acto es raro, aunque existen algunos testimonios.[83]

El sacrificio a los demás dioses no incluía libaciones, mientras que el ofrecido a Ares incluye verter vino sobre la cabeza de las víctimas; prevé el degüello *(apospházein)*,[84] mientras que el otro ritual se caracteriza extrañamente por la ausencia de sangre: "Degüellan a los prisioneros sobre un recipiente, que, acto seguido, suben a la plataforma que está sobre el montón de fajina, derramando *(katakhéousi)* la sangre sobre el alfanje"; ni sangre ni libaciones en un caso, san-

[78] Ibídem, II, 63.

[79] Sófocles, *Edipo rey*, 215.

[80] Heródoto, IV, 62.

[81] Ibídem, IV, 103.

[82] Ibídem, IX, 119.

[83] P. Ducrey (*Le Traitement des prisonniers de guerre*..., París, 1968, pp. 204-205): sacrificio realizado en honor de un muerto (Patroclo, Aquiles, Filopómenes) o antes de una batalla (los tres persas que habrían sido degollados por Temístocles sobre el altar).

[84] Casabona, 167, señala que sólo hay dos empleos de *apospházein* relativos al sacrificio: éste y el de Aristófanes, *Las tesmoforiantes*, 750. Sin embargo, véase Detienne, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 223, n. 3.

gre y libaciones en el otro: los gestos de verter las libaciones y hacer correr la sangre aparentemente van juntos. Mientras Ares "bebe" esa sangre, el cadáver de la víctima padece una nueva violencia: la mutilación; le cortan el hombro y el brazo derecho y los arrojan al aire; "posteriormente, cuando ya han completado (*apérxantes*) el ritual con las demás víctimas, se van (por su parte el brazo permanece en el lugar en que ha caído, mientras que el cadáver yace en otro sitio)".[85] Después de esta suerte de *maschalismós*, se reserva un último ultraje a los cuerpos que han sufrido el suplicio: la ausencia de funerales; se pudren donde están, destrozados, sin entierro, por lo tanto sin poder, a los ojos de un griego, acceder verdaderamente al estado de muertos.[86] Tal es, pues, el sacrificio conforme a la representación de los escitas como seres para la guerra. Así como el guerrero escita, la primera vez que mata a un enemigo, bebe su sangre, y luego cada año, en función de una aritmética de la *aristeía* evaluada por el nomarca, bebe vino; Ares, en cada nomo, "bebe" la sangre de los prisioneros.

Ares: ¿representación del orden o del desorden? Mientras en el espacio escita ocupa un lugar central, en Grecia es un marginal.[87] Así, cuando los efebos atenienses prestan juramento, invocan a Ares (entre otras potencias); cuando los jóvenes espartanos van a combatir a los platanistos, sacrifican de noche un perro a Ares Enualio. Es el padre de las Amazonas y Luciano lo llama "dios de las mujeres" (*theós gunaikôn*), cuando a las mujeres, normalmente, les está vedado el combate. En Tegea, las mujeres realizan solas un sacrificio a un Ares llamado *gunaikothoínas*, un Ares de banquete. En Esparta, según Apolodoro de Atenas, se le sacrifica un hombre. La misma marginalidad aparece en su conducta personal: al adúltero no lo amedrenta nada, acaso ni siquiera el incesto.[88] Marginal: a eso se refiere Sófocles cuando dice que "carecía de todo honor", de *timé*.

[85] Heródoto, IV, 62. Sobre el sentido de *apérxantes*, véase Casabona 65, quien sostiene que *apérdo* es el equivalente de *apergázomai*.

[86] J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París, 1989, pp. 41-73 [trad. cast.: *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001].

[87] Véase Roscher, *Lexicon*, *s.v.* Ares.

[88] Véase n. 70, si se reconoce que *summeîxai* puede significar unirse con su madre.

Conclusión
La cuestión del nomadismo

¿Cómo se puede ser nómada? Es necesario y suficiente, responde la tradición, que uno sea escita. En efecto, para ella, los dos términos son equivalentes: el escita es nómada y el nómada es escita. En la figura del escita, el saber compartido de los griegos incluyó esos rasgos, y esos rasgos devinieron la "verdadera" figura del escita: así se fabrica el exotismo. Desde luego, no hay dos momentos nítidamente separados: una primera figura y luego otra que la recubre. En efecto, el exotismo inicia su obra el mismo día en que "por primera vez", alguien pronunció la palabra "escita".

Cuando Prometeo revela a Io el largo transcurso de sus padecimientos, le habla del país de los "escitas errantes": "Primero, al irte vuelve tu rostro adonde el sol nace y corre por los páramos que jamás han sufrido los tormentos del arado. Llegarás enseguida a los escitas, errantes que moran en carros cubiertos con tejados y son habilísimos en manejar el arco. No te acerques a ellos...".[1] Asimismo, el poeta parásito de *Las aves* (que intenta que le den un manto) cita a Píndaro y evoca a los "escitas errabundos": "Porque entre los escitas nómadas el que no posee una vestimenta de lino tejido vaga separado de la multitud (*alâtai stratôn*)";[2] Píndaro habla de la "casa montada sobre un carro". En general, observa Estrabón,[3] "los antiguos (*archaîoi*) griegos" llamaban "a las tribus del norte por el nombre único de escitas (o de nómadas, como Homero)". En el apartado sobre los "nómadas", la *Suda* relata la misma historia y da la siguiente definición: *Boskómenai agélai*, "manadas que pacen", *kaì éthne skuthiká*, "y pueblo de los escitas".[4] Por consiguiente, el escita es sin duda el nómada.

[1] Esquilo, *Prometeo encadenado*, 707-712.

[2] Aristófanes, *Las aves*, 941-942; escolio *Aves*, 942-943. Píndaro, fr. 105 *b* 1. Véase también Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares*, 18.

[3] Estrabón, I, 2, 27.

[4] *Suda*, *s.v. Nomádes*. Esteban de Bizancio, *Ek tôn Ethnikôn*, ed. Meineke, *s.v. Skúthai*: *éthnos thrákion; ekaloûnto dè próteron Noamîoi*; es decir, "gente de pastoreo, pero que se desplaza de un campo de pastoreo a otro". Aristóteles, *Historia de los animales*, 682 *b* 7, define así el *nomadikós biós* de los insectos: aquellos que, para encontrar alimento, deben salir al exterior (*dià tèn trofén anagkaîon ektopízein*). Para un estudio exhaustivo, véase E. Laroche, *Histoire de la racine "Nem" en grec*

Pero para Heródoto las cosas no son tan sencillas; en efecto, los escitas son nómadas, pero no son los únicos: muchos otros pueblos en la *Historia* conocen ese género de vida. Algunas tribus *(génea)* persas son nómadas, como lo son ciertos pueblos *(éthnea)* indios; hacia el norte, los masagetas, atacados por Ciro, también lo son; así como los budinos y los andrófagos, vecinos de los escitas que viven al este de la laguna Tanais. En el sur están los libios nómadas, que circulan por un vasto territorio al sur de Egipto hasta el lago Tritonis; finalmente, en una ocasión se habla de los etíopes nómadas.[5] El rasgo común de todos estos pueblos es que desconocen la agricultura y no viven en casas, pero a partir de allí existe entre ellos una gran variedad de *nómoi*. En primer lugar, la dieta: muchos son galactófagos (libios, masagetas y escitas), pero no todos; la mayoría come los alimentos cocidos, pero no todos (indios y budinos los comen crudo); la mayoría son comedores de carne, pero no todos (ciertos indios son vegetarianos y los budinos comen agujas de pino); en cuanto a los andrófagos, son comedores de hombres, pero se indica que constituyen una excepción y que, entre todos los pueblos inventariados por Heródoto, poseen las costumbres más salvajes (*agriótata*). Las costumbres sexuales son igualmente variables: algunos conocen el matrimonio, otros no; algunos tienen una sola esposa, otros no; algunos, como los indios, "hacen el amor en público [...] como los animales", otros se apartan. Los libios entierran a sus muertos "como los griegos": los escitas de otra manera, pero los entierran; los indios y los masagetas sacrifican *(thúousi)* a los ancianos y hacen de ellos un festín *(kateuochéontai)*,[6] y sin embargo, todos son nómadas... Así, el nomadismo, si bien es un género de vida, adopta reglas múltiples y, una vez planteada esa diferencia radical que es el desconocimiento de la agricultura, el nómada de Heródoto no es el mismo en todas partes ni repite invariablemente, en el norte y en el sur, la misma conducta. Por otra parte, en la comparación con otros pueblos errantes, los escitas aparecen como relativamente "poco nómadas". En efecto, su modo de vida no incluye las soluciones que comportan la mayor carga de alteridad (en relación con un modelo de existencia griego): son monógamos, cuecen los alimentos y ofrecen sacrificios.

---

ancien, París, 1949; sobre el sentido de *némo/némomai* en Heródoto, véanse pp. 18-21, y sobre el sentido de los derivados *només*, *nomeús*, *nómos*, *nomás*, véanse pp. 115-129; por ejemplo, p. 117, "en definitiva, *nómos* no designa otra cosa que un campo de pastoreo para los animales o un hábitat sin límites reconocidos para los hombres (el *nomo* en tanto división administrativa es un término técnico según Heródoto [...] los compuestos *nomarchés*, etcétera, no presentan dificultad alguna. Heródoto IV, 66, etcétera). Si se pretende que *nómos* deriva de *némo*, "yo comparto", ésta sólo puede ser una interpretación reciente, en una época en que *némo* se aplica también a las divisiones territoriales, es decir, al curso del siglo V".

[5] Heródoto, I, 125, 215, 216; II, 29; III, 98, 99; IV, 106, 109, 181, 186, 190.

[6] Los isedones (IV, 26) también hacen un banquete con sus padres muertos, y no son nómadas.

Nómadas entre otros, los escitas no lo son exclusivamente ni en todo momento. Recuérdese la historia de los orígenes, la "contada" por los mismos escitas:[7] están allí, reciben objetos de oro (entre ellos, el yugo y el arado), que el benjamín de los hermanos lleva "a su casa". En pocas palabras, no se presentan como nómadas. Sin duda, en última instancia, Heródoto no hace suyo ni siquiera tiene en cuenta este relato, que por otra parte, es una historia del origen del poder real más que del origen de los escitas mismos.

En cuanto a la segunda versión, la que relatan los griegos del Ponto, y que también tiene que ver con el origen de la realeza más que con el del pueblo escita, el narrador tampoco la hace suya; pero, a diferencia de la primera, ésta no incluye la cuestión de la agricultura ni implica la sedentarización de los escitas. Simplemente se dice que Escita se convierte en el amo único del territorio que sus hermanos Agáthursos y Gelono deben abandonar. En definitiva, esta historia fraguada por los griegos del Ponto no se opone al saber compartido de los griegos, para los cuales el escita es el nómada.

Además, Heródoto señala en otra parte, de la manera más clara, que los escitas son exclusivamente nómadas; es el momento en que se lanza a recorrer Escitia y hacer el inventario de los pueblos que la habitan: "Aquí van a quedar reflejadas todas las informaciones precisas que nosotros, abarcando el mayor espacio posible, hemos sido capaces de conseguir de oídas".[8] Por lo tanto, se trata de reproducir *todo* lo que se haya conseguido mediante la *akoé*, con la condición de ser precisos *(atrekéos)* en el tratamiento de la información. Partiendo de Olbia,[9] los primeros habitantes son los calípidas, que son escitas helenizados; más arriba *(hupèr)* están los alazones, que "siembran y se alimentan de trigo" *(speírousi kaì sitéontai)*. Más arriba aun habitan los "escitas labradores" *(arotêres)*, que siembran trigo pero no lo consumen.[10] A este primer grupo siguen, al oriente y más allá del Borústhenes, los "escitas agricultores" *(georgoí)*.[11] ¿Cuál es la diferencia, desde el punto de vista de las prácticas agrícolas, entre los *arotêres* y los *georgoí*? Probablemente la siguiente: aquéllos siembran y labran, mientras que éstos siembran pero no labran; dicho de otra manera, no sólo no comen pan, sino

[7] Véanse más arriba, pp. 47-50.

[8] Heródoto, IV, 16: *All'hóson mèn hemeîs atrekéos epì makrótaton hoîoí te egenómetha akoêi exíkesthai, pân eirésetai*.

[9] Ibídem, IV, 17-20.

[10] ¿Cómo es posible que siembren trigo y no coman pan? La respuesta: lo venden. Cerca de Olbia, los escitas labradores "conocen" el trigo, pero no son comedores de pan.

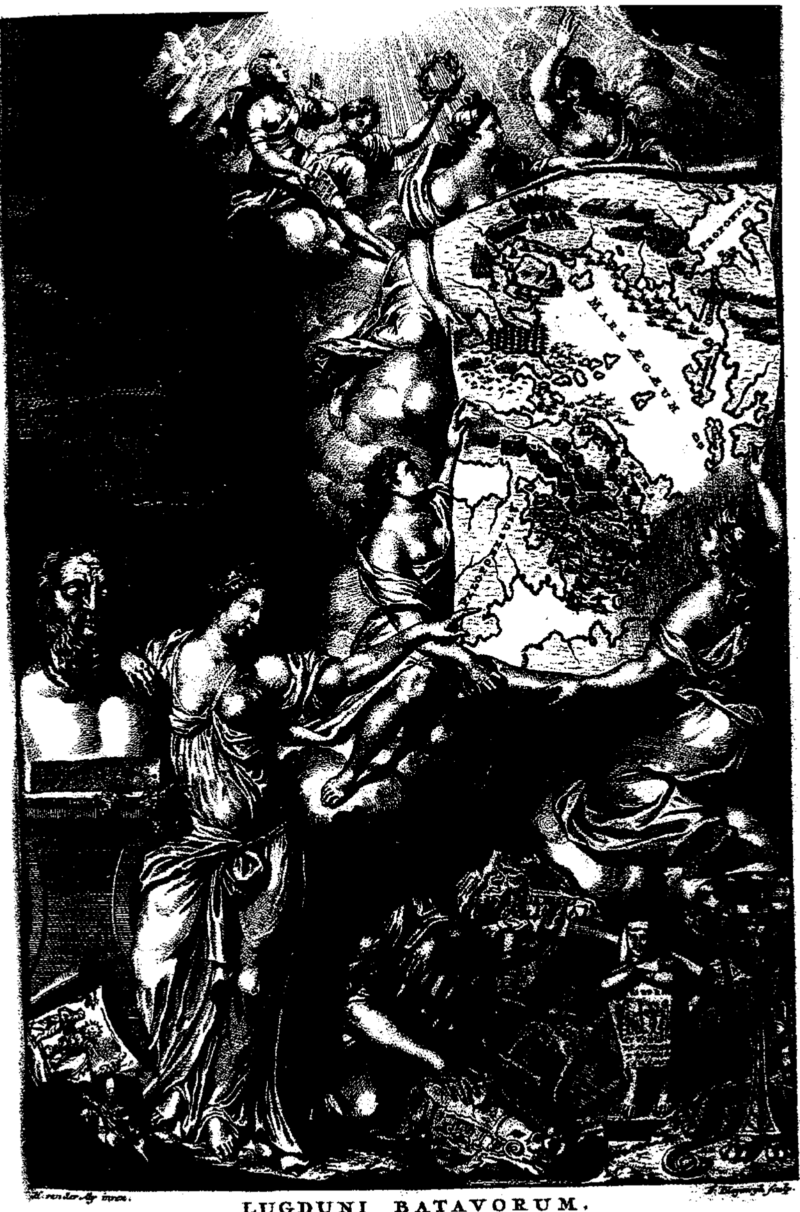
[11] Los *georgoí* ocupan un territorio que se extiende hacia el norte, a lo largo de once jornadas de navegación (diez días en IV, 53) y cuatro de marcha hacia el este, hasta el río Panticapeon. Se precisa que el Borústhenes (su frontera occidental) proporciona excelentes campos de pastoreo; lo que se siembra en sus márgenes crece muy bien (IV, 53).

que ni siquiera producen trigo. En efecto, acerca de los "escitas nómadas" que habitan más allá del Panticapeon, el narrador dice que "no siembran ni labran" *(oúte ti speírontes oudèn oúte aroûntes)*; es decir, no comen pan, no producen trigo y desconocen toda forma de agricultura.

De manera que el inventario circunscribe el nomadismo: el país *(chóre)* de los nómadas se extiende entre el Panticapeon y el Gerro, o sea, una distancia de catorce jornadas de marcha. En último lugar, después del Gerro, vienen los "escitas reales": son los "más valientes *(áristoi)* y numerosos *(pleîstoi)*, que consideran a los demás escitas como súbditos suyos". ¿Cómo viven? No se dice: simplemente son los reales, ése es todo su ser; son el poder. De modo que de occidente a oriente aparecen sucesivamente cuatro grupos de escitas: los tres primeros se definen por su relación con el trabajo agrícola, el último por su relación con el poder; el etnógrafo que trabaja a partir de la tradición oral *(akoé)* concluye de este inventario que no son nómadas.

De esta manera, la *Historia* parece apartarse del saber compartido. Presenta a los escitas como un pueblo nómada entre otros y, sobre todo, no exclusivamente nómada. Sin embargo, tomando en cuenta la totalidad del *lógos*, la figura producida es la del nómada: a fin de cuentas, los escitas resultan ser nómadas, incluso nada más que nómadas. Algunos ejemplos: desde el comienzo del *lógos*, se los presenta como nómadas; incluso se invoca su nomadismo como explicación (que no explica nada) de una práctica aberrante: los escitas enceguecen a sus prisioneros "porque no labran, sino que son nómadas";[12] se explica una singularidad por otra, que todo el mundo conoce y cuya extensión es mayor. La versión de los orígenes aceptada por Heródoto relata que los "escitas nómadas" pasaron de Asia a Europa y se apoderaron de un desierto.[13] Cuando Darío, una vez franqueado el Istro, marcha hacia el este en "persecución" de una partida de escitas, debía normalmente (es decir, según el inventario etnográfico) atravesar el país de los escitas labradores, el de los agricultores, el de los nómadas y luego el de los reales, antes de entrar en el de los saurómatas; ahora bien, por el contrario, se indica que durante esta travesía no encontró nada para saquear porque "el terreno se hallaba yermo *(chérsos)*".[14] Es como si, con el relato de la guerra, el espacio cambiara y no fuera sino espacio de paso: no hay sino una tierra baldía desde el Istro hasta los confines del país de los saurómatas. Para enfrentar la invasión persa, habían enviado al norte "los carros en los que vivían sus hijos y sus mujeres";[15] por lo tanto, son nómadas. Por último, Idánthursos, en su res-

[12] Heródoto, IV, 2.
[13] Ibídem, IV, 11.
[14] Ibídem, IV, 123.
[15] Ibídem, IV, 121.



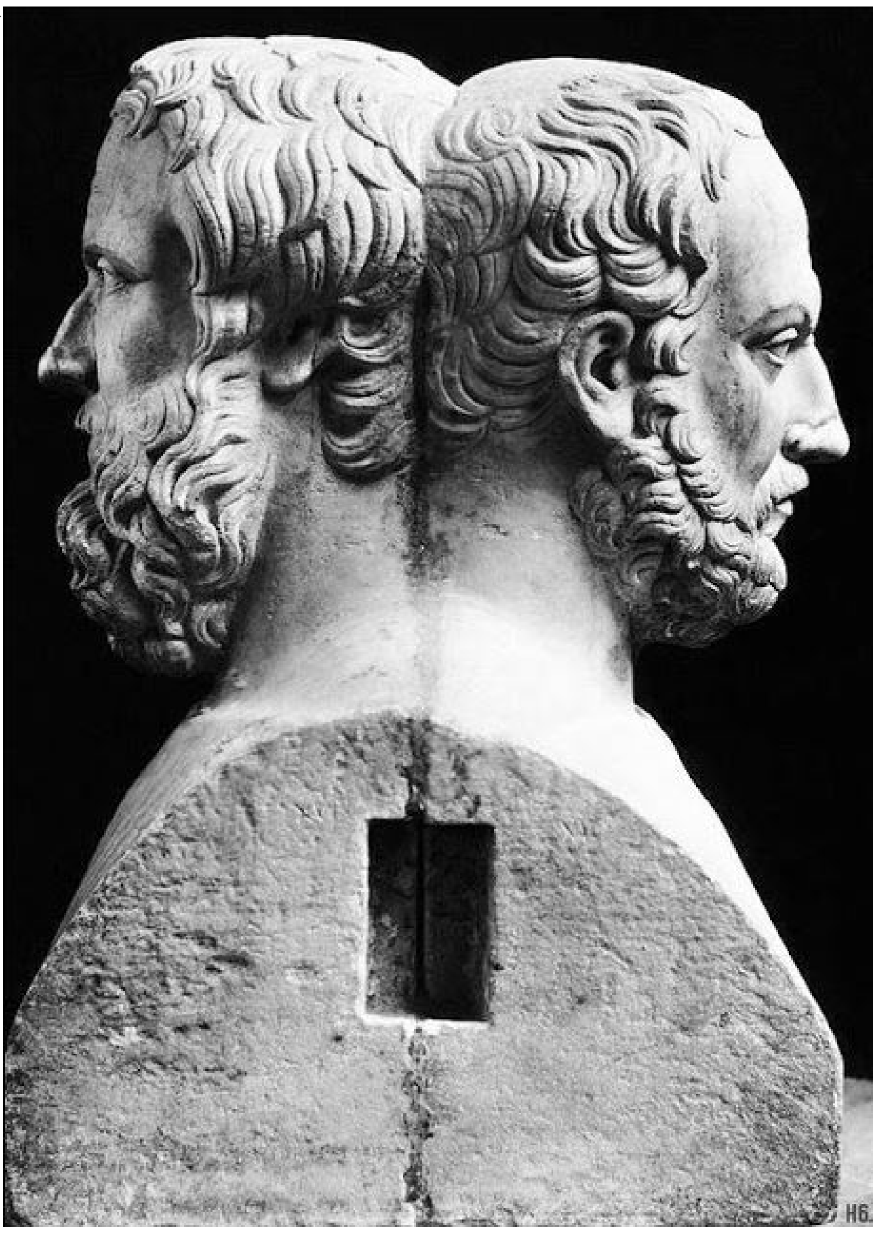
Heródoto, "historiador de las guerras médicas", rodeado por las Musas.

La Escitia, según E. H. Minns, Scythians and Greeks, *Cambridge, 1913.*



Guerrero escita.
Museo británico, Londres

Carro escita extraído de *Sibérie du Sud*, según M. Gryaznov.
Colección "Archaeologia Mundi", Éditions Nagel, París.



El "nacimiento" de la historia. Heródoto y Tucídides, busto doble.
Museo Nacional, Nápoles

puesta a Darío, habla exclusivamente como nómada: "En la actualidad no estoy haciendo algo distinto a lo que de ordinario solía hacer en tiempo de paz. En la paz como en la guerra, los escitas somos gente de paso".[16] Salvo el pasaje etnográfico de agrimensura e inventario, he aquí un pueblo exclusivamente nómada. ¿A qué obedece esta transición de *no* exclusivamente nómadas a *exclusivamente* nómadas? En particular, ¿por qué el presentador de la guerra de Darío los retrata como exclusivamente nómadas?

Aquí sin duda cumple un papel el saber compartido, según el cual escita y nómada son equivalentes. Pero esto no es suficiente. Constatar que al comienzo del relato de la guerra no tienen otro aspecto que el del nómada obliga a volver sobre las imposiciones narrativas. Como hemos visto,[17] éstas tienden a hacer de los escitas unos "atenienses", y de su guerra una repetición de las guerras médicas, que opera como modelo de inteligibilidad de aquéllas. Pero esta tendencia a asimilar a los escitas con los atenienses, sobre todo como defensores de la libertad, choca en un momento dado con un límite infranqueable; unos son autóctonos y viven en la *pólis*, los otros desconocen la agricultura y la vida en ciudad; es aquí donde las imposiciones puramente narrativas (escitas = cuasi-atenienses) chocan con las exigencias del discurso etnográfico (nomadismo). Es claro que esta distinción existe y es funcional en cierto nivel.

Pero yo creo que es necesario ir más allá y considerar que una de las imposiciones narrativas obliga a conocerlos como *exclusivamente* nómadas. En efecto, en esta guerra los escitas deben triunfar: es una repetición de las guerras médicas; está excluido que un Gran Rey, al pasar de Asia a Europa, pueda salir impunemente de sus dominios; pero es poco verosímil hacerles librar una batalla campal contra el ejército persa, acaso porque éste es infinitamente superior, pero también porque la tradición jamás conoció tal cosa. Dicho de otra manera, la única arma de los escitas es su aporía, el hecho de que no hay *póros* hacia ellos y que son inaprehensibles. Los atenienses tienen la "muralla de madera", es decir, sus naves; los escitas tienen la más inexpugnable de las murallas,[18] su aporía. Estructuralmente, la aporía de unos y la flota de los otros ocupan el mismo lugar y cumplen, en determinado momento, la misma función en el relato. Así, la aporía está implícita en el relato de la guerra y forma parte de las imposiciones del relato. Ahora bien, los pueblos que son *áporoi* no pueden ser sino nómadas y el nomadismo opera en el relato.

[16] Ibídem, IV, 127. Cabe agregar que en la historia de Skúles, los escitas son nómadas.

[17] Véase más arriba, pp. 60 y ss.

[18] Esquilo, *Las euménides*, 700-703: Atenea, al instaurar el Areópago: "Será para vosotros baluarte de la patria, tutela de la ciudad (*éruma kaì sotérion*). Nadie cosa igual tuvo, ni entre los escitas, ni en el suelo mismo de Pélope". Se comprende que el baluarte de los escitas es precisamente su aporía.

Si los escitas son *áporoi*, no pueden ser sino nómadas, y si son nómadas, son necesariamente *áporoi*. El discurso etnológico del narrador se asienta precisamente en la articulación de las dos proposiciones; por discurso etnológico entiendo el esfuerzo teórico realizado por Heródoto para pensar el nomadismo. Heródoto advierte en la estrategia tanto la vinculación, en el plano teórico, entre las dos proposiciones como el fundamento del nomadismo; la aporía es una opción estratégica en la misma medida que el resultado de un modo de vida. En esta aporía, postulada por el saber compartido (escita = nómada), impuesta por el relato (los escitas deben huir de Darío) y teorizada por el discurso etnológico de Heródoto (el nomadismo es un género de vida, pero también una estrategia, cuya figura espacial es precisamente la aporía), se reúnen, pues, las exigencias de las respectivas imposiciones del saber compartido, el relato y la etnología.[19]

Poder y espacio

Sesostris, al condenar a trabajos forzados a los prisioneros tomados en sus guerras de conquista, transforma el espacio egipcio;[20] en efecto, un país apto para los carros y los caballos se convierte en un territorio reticulado por una red de canales. En términos generales, el poder real marca el espacio: lo orienta y lo fija, lo divide y distribuye, jalona su presencia con monumentos; a la inversa, abomina del territorio abierto y el espacio indiferenciado. En esas condiciones, ¿cómo pueden ser los escitas a la vez pastores y súbditos? O bien: ¿qué es un rey nómada? ¿Es viable semejante híbrido, es decir, es lícita semejante combinación de palabras?

Aquí me atrevo a presentar una doble hipótesis: el bárbaro es real o déspota; y el modelo mismo de todo poder bárbaro lo constituye, en la *Historia*, el Gran Rey. Lo que se dice de los egipcios, "en ningún momento fueron capaces de vivir sin rey",[21] en realidad es válido para todos los bárbaros o los no griegos (la pequeña diferencia entre las dos fórmulas reserva un lugar para el tirano, a la vez griego y real, es decir, a la vez "griego" y "no griego"). La segunda: un poder nómada es inconcebible. Si es así, los escitas, indiscutiblemente bárbaros, no pueden conocer otro poder que el real, y en efecto, lo poseen; pero a partir de que, en el relato aparece la figura del rey, dejan de ser "nómadas": esto es lo que yo creo.

[19] Cabe recordar que las prácticas sacrificiales también los hacen aparecer *exclusivamente* como nómadas: en este caso, el ritual no hace distinción entre escitas labradores, cultivadores y nómadas; todos desconocen la agricultura.

[20] Heródoto, II, 108-109.

[21] Ibídem, II, 147: *oudéna gàr chrónon hoîoí te êsan áneu Basiléos diaitâsthai*.

¿Cómo aparece el rey?[22] En primer lugar, con los rasgos de un enfermo, como consecuencia de las extrañas transacciones entre el cuerpo del rey y sus súbditos, entre el cuerpo real y el social: sufre porque un escita ha prestado falso juramento por los "hogares reales". Hestía, la primera divinidad del panteón, es la "reina" de los escitas y el "hogar real" es el garante de las transacciones entre los escitas y su fundamento. Si esta presencia central de Hestía-Tabití indica la centralidad del poder real, también destaca, no menos claramente, que el poder no puede ser nómada, ni en su concepción ni en su funcionamiento.

Cuando muere, el rey es quizás aún más rey que durante su vida; lo entierran entre los gerros, en los confines de Escitia, y su "casa" se convierte en el verdadero centro del territorio, como lo demuestran las palabras de Idánthursos a Darío: si hallas las tumbas de nuestros reyes, presentaremos batalla; dicho de otra manera, aunque tuviste a bien cruzar el Istro, no encontraste *pŏros* hacia nosotros, pero si descubres las tumbas pondrás en peligro nuestro "territorio" y, en ese caso, nos batiremos. Para ser un verdadero invasor, Darío no debe contentarse (como él cree) con cruzar el Istro, sino que debe hallar las tumbas de los reyes; es decir, el verdadero *póros* no es el puente sino las tumbas. La tumba real hace, pues, las veces de "centro": en efecto, es ese punto fijo e inmóvil que permite al espacio escita constituirse en territorio (con referencia a un poder); pero por encontrarse en la frontera, es justamente lo que permite al espacio escita funcionar como espacio nómada. Por consiguiente, no hay territorio sin centro, o sin poder, pero el operador del nomadismo, que funciona en la narración, hace que el centro sea una tumba y que ese centro sea "excéntrico". Además, el rey muerto que obliga a los escitas a reconocerse como tales mediante la mutilación les obliga, por eso mismo, a confesarse como sus súbditos: esos signos de reconocimiento los constituyen en "comunidad", con su memoria corporal, y elimina la dispersión nómada que imperaba antes de los funerales. El poder niega el nomadismo.

El rey, finalmente, es un jefe de la guerra: es a él a quien se entregan las cabezas para tener derecho al reparto del botín. Pero en un sentido más amplio, tratándose de las cosas de la guerra, el espacio escita se modifica: en efecto, se pasa brutalmente de una extensión indiferenciada a un espacio delimitado, dividido, organizado (con *nómos* y *nomarchés*, ritos y ceremonias anuales). Después, presente en los santuarios, está la figura (*ágalma*) extraña de este orden guerrero; al rey se le entregan cabezas, a Ares, los prisioneros. El rey y Ares, en tanto amos de la guerra, crean un espacio poco diferente de los nomos egipcios o las satrapías persas. Así, poder militar y nomadismo parecen excluirse y esos tres retratos del rey escita, en el ejercicio de su despotismo, trazan una demarcatoria en-

[22] Véanse más arriba, pp. 125 y ss.

tre poder y nomadismo: un poder nómada es inconcebible; a partir de que es poder, ya no es nómada.

Sin embargo, si se pasa de la exposición de los *nómoi* escitas al relato de la guerra de Darío, cuando entra en escena Idánthursos, sin duda es un rey nómada quien explica que libra una guerra nómada: los que no tenemos ciudades ni tierras cultivadas no necesitamos librar una batalla campal. ¿Cómo se explica esta intervención? En la medida en que estamos en el relato de guerra, los escitas no pueden ser *sino* nómadas, pero sobre todo, Idánthursos no está presente sino como portavoz de la guerra nómada: explica a una gente que no entiende nada (los persas) que su conducta no es "irracional" sino la aplicación de una estrategia. Por boca de Idánthursos, el narrador se dirige a los persas, que en Escitia se comportan como griegos y son cuasi hoplitas, pero también, y sobre todo, al destinatario. Precisamente en este punto, en la transcripción del nomadismo en términos estratégicos, reside la gran originalidad de Heródoto; en definitiva, el nomadismo no es concebible, de manera positiva, sino como estrategia. Es el único que propone esta reflexión teórica que nadie desarrollará después de él, ya que el nomadismo sólo será definido por la negativa. He aquí por qué afirma, como cosa suya, con el *yo*, "la nación escita ha resuelto uno de los problemas capitales que se plantean al hombre con un acierto [sutileza] superior al del resto del mundo": la guerra nómada, una manera de lograr "que nadie que marche contra ellos puede escapar sin quebranto; y en que, si no desean ser descubiertos, nadie consigue sorprenderlos";[23] es decir, la aporía. En esta perspectiva, la única que reconoce alguna positividad, el nomadismo no es un género de vida más una estrategia, sino una estrategia más un género de vida, o mejor, una estrategia que impone un género de vida.

¿Qué permite a Heródoto producir esta teoría en la cual la estrategia funciona como modelo de inteligibilidad? La respuesta a esta pregunta obliga a tomar en cuenta lo que dice el saber compartido en los años 440-430 a.C. en materia de estrategia, o lo que dicen las teorías estratégicas que no fueron adoptadas (al menos hasta el momento) por el saber compartido. He demostrado que, desde el punto de vista estructural, la aporía es a la expedición de Darío contra los escitas lo que la flota ateniense es a la empresa de Jerjes contra los griegos: una y otra ocupan el mismo lugar en el relato. ¿Pero cuál es, más allá de la razón narrativa, el fundamento de esta equivalencia? Yo creo que está presente implícitamente la metáfora de la insularidad, o más precisamente, que la insularidad funciona como metáfora del nomadismo; lo vuelve concebible de manera positiva: en última instancia, ser nómada es como ser insular.

[23] Heródoto, IV, 46.

Llegados a este punto, si dejamos de lado la *Historia*, nos encontramos inevitablemente con la estrategia pericleana. A diferencia de la estrategia tradicional, que subordinaba la defensa de la ciudad a la del territorio,[24] esta estrategia nueva preconiza abandonar el territorio y no librar batalla campal, defender sólo la ciudad y confiar en la flota. Ahora bien, esta estrategia, en su discurso, recurre a la metáfora de la insularidad. Atenas debe volverse como una isla y los atenienses como insulares. "Reflexionad un momento –dice Pericles en su discurso del 432 a los atenienses–: si fuésemos isleños, ¿quiénes serían más inexpugnables *(aleptóteroi)*? Pues bien, es menester que nos atengamos lo más posible a esta idea y que, abandonando la tierra y las casas, vigilemos el mar y la ciudad [...] Y si creyera que os podría persuadir, os exhortaría a salir y a destruirlas vosotros mismos para mostrar a los peloponesios que por estos bienes vosotros no os someteréis."[25] El isleño es inexpugnable, inaprehensible, *áporos*. El isleño es *áporos*, como lo es el nómada. Los atenienses, que no pueden ser isleños, son marinos y se parapetan detrás de sus muros; los escitas *áporoi*, que no pueden ser isleños ni marinos ni parapetados, son inexorablemente nómadas. Así, la insularidad, transcripción metafórica de la estrategia de Pericles, vale también como "principio" metafórico de inteligibilidad de un género de vida,[26] que de otro modo sólo se definiría por sus carencias. Es ésta la que implícitamente informa la teoría herodotiana del nomadismo. Se puede encontrar un indicio de su obra en las disposiciones tomadas en el momento de la invasión de Darío: los escitas envían a sus mujeres, hijos y rebaños hacia el norte, así como los atenienses ponen a sus familias y bienes a salvo en las islas; pero sobre todo aplican al pie de la letra el programa de Pericles al devastar ellos mismos los prados y cegar los pozos: ¿pero de qué serviría semejante precaución en un país donde los cursos de agua son tan numerosos como los canales en Egipto?

Que el nomadismo sea ante todo una estrategia e incluso una opción estratégica, nadie lo expresa más claramente que Arriano de Nicomedia, historiador del siglo II de nuestra era, en un texto verdaderamente asombroso. En un fragmento de sus *Bitiníacas* realiza una inversión y a la vez un paso al límite: en primer lugar, los escitas no son nómadas, o mejor, no lo han sido siempre; en segundo lugar, deciden volverse nómadas por razones estratégicas:[27]

[24] Cf. Garlan, ob. cit., pp. 44 y ss.

[25] Tucídides, I, 143, 5. Se encuentra la misma metáfora en la *Constitución de los atenienses* del Seudo Jenofonte: "Si era como isleños que los atenienses ejercían su talasocracia, les era posible causar todo el mal que quisieran sin sufrir mal alguno, mientras durara su dominio del mar, ni saqueo de su territorio, ni invasión enemiga..." (II, 14).

[26] Por "principio metafórico de inteligibilidad" simplemente quiero decir que su modo de intervención se produce en el registro de la metáfora.

[27] Arriano, fr. 54, p. 218, ed. (francesa) G. Wirth, vol. II.

Antiguamente los escitas se alimentaban de pan, trabajaban la tierra, vivían en casas y tenían ciudades, pero cuando fueron vencidos por los tracios, cambiaron de costumbres y juraron que jamás volverían a construir casas, trabajar la tierra con el arado ni edificar ciudades ni amasar riquezas, sino que tendrían carros como moradas, la carne de animales salvajes como alimento y la leche por bebida, en fin, que no tendrían otros bienes que el ganado, que los seguiría en sus peregrinaciones de un país a otro. De esta manera los agricultores se volvieron nómadas.

Palabras para expresarlo

La estrategia de la aporía es la única invención escita que Heródoto admira, pero su admiración es sincera; gracias a ella, el nomadismo se vuelve concebible, ya no es sólo esa vida aberrante que se define por sus carencias. Caso contrario, no hay palabras para expresar el nomadismo, que sólo se define por una acumulación de negaciones: los nómadas no comen pan, no aran, no siembran, no habitan en casas; para adorar a sus dioses no tienen estatuas, templos ni altares, y cuando sacrifican no encienden fuego, consagran primicias, vierten libaciones ni degüellan el animal, etcétera. El nomadismo es, pues, la suma (jamás consumada) de sus carencias y el nómada, la representación misma del *ápolis*. Asimismo, la antropología griega hará del nomadismo un primitivismo: los primeros tiempos de la humanidad fueron nómadas, como sugiere, entre otros, Tucídides en la *Arqueología*.[28] Cuando Eurípides hace desembarcar a Ulises en la isla de los cíclopes, éste le pregunta a Sileno:

"¿A quién acatan? ¿Son una democracia?"

La respuesta de Sileno:

"Nómadas son: nadie acata mando de nadie."[29]

Sin duda estas palabras provienen de Homero, pero juegan sobre la imposibilidad de concebir un poder nómada.

Una observación de Aristóteles sobre los nómadas es a la vez sintomática de esta incapacidad para expresar el nomadismo e interesante por la manera en que se soslaya la dificultad: "Los más indolentes *(argótatoi)* son los nómadas: el alimento lo obtienen, sin mayor esfuerzo, de los animales domésticos; y como en busca de pastos sus rebaños se mueven de sitio en sitio, así ellos se ven obligados a seguirlos, como si cultivaran una granja ambulante *(hósper georgían zôsan georgoûntes)*".[30] Ante todo, los nómadas ignoran el *pónos*, el trabajo agríco-

[28] Tucídides, I, 2; cf. también Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, 1967, p. 29.

[29] Eurípides, *Los cíclopes*, 119-120: *Nomádes akoúei, d'oudèn oudeìs oudenós.*

[30] Aristóteles, *Política*, 1250 *a*, 31-35.

la; viven prácticamente en un tiempo anterior a Prometeo;[31] llevan una vida de holganza y conocen una edad de oro, excepto que no es la tierra la que produce todo lo necesario sino sus rebaños: en este caso, los rebaños ocupan el mismo lugar que la tierra en las representaciones de la edad de oro; la frase de Aristóteles juega con una simple sustitución. Ahora bien, para representar la vida de esos hombres que ignoran el trabajo agrícola, Aristóteles no puede dejar de emplear una metáfora, precisamente agrícola: estación tras estación, se desplazan "como si cultivaran una granja ambulante". No se puede expresar más claramente la imposibilidad de concebir el nomadismo: a falta de palabras para decirlo, Aristóteles cambia de código y recurre a la metáfora que, al fin y al cabo, no hace sino repetir de manera redundante que el nomadismo no admite pensamiento.

Alejándose aún más de Heródoto, uno encuentra un saber cada vez más rígido, sintagmas que no agregan nada al pensamiento. Por ejemplo, Nicolás Damasceno, en el siglo I a.C., caracteriza así a los nómadas libios en su *Éthne Sunagogé*: "No cuentan el tiempo por días sino por noches".[32] Es apenas una inversión pobre. Finalmente, los lexicógrafos dan como sinónimo de nómada "salvaje" y "bárbaro".[33]

[31] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 42 y ss.

[32] Nicolás Damasceno, *F. Gr. Hist.*, 90 F 103 (Jacoby).

[33] *Suda*, s.v. *Nomádon*; Hesiquio, *Lexicon*, ed. Latte, s.v. *Nomádon*, o s.v. *Nomádes: hemérai hai phtínontos toû menós*.

SEGUNDA PARTE

Heródoto, rapsoda y agrimensor

Generalizar

Hemos seguido las huellas de la palabra *escitas* y reunido la colección de predicados que la constituyen: lectura paso a paso a través del espacio de la *Historia* y lectura fundada en la práctica del descarte sistemático. El *lógos* construye una figura del nómada que vuelve concebible su alteridad; se pasa de una alteridad masiva, opaca para el destinatario, tal como aparecía en el capítulo 2 (dejan ciegos a sus prisioneros *porque* son nómadas),[1] a una alteridad que tiene sentido (el nomadismo es ante todo una estrategia); de una inteligibilidad "falsa", que no es sino repetición de la singularidad, a una inteligibilidad "verdadera", es decir, que tuviera sentido para un griego de los años 30 a.C.

En ese punto, si se tratara de hacer un inventario de los otros en Heródoto, convendría tomar en cuenta otros pueblos y otros *lógoi*: en primer lugar, y más fascinantes aún para los griegos, los egipcios, que en la *Historia* ocupan un lugar simétrico y a la vez inverso a los escitas; pero también los libios, en parte nómadas, que aparecen inmediatamente después del *lógos* escita, e incluso los indios, los últimos hombres hacia el este, por no hablar de los persas con la figura emblemática del Gran Rey... Al establecer una misma lectura basada en el descarte sistemático, siquiera para empezar, se podría tratar de inscribir su alteridad en el imaginario griego del siglo V. Pero aparte de que el seguimiento de los escitas ya condujo al encuentro, por ejemplo, de los egipcios o los persas, parece más interesante avanzar hacia una generalización: dejar ese movimiento de ida y vuelta entre el relato y el saber compartido en torno de la figura del escita o los otros que el narrador pone sucesivamente en escena para ver cómo los construye.

Si el relato se desplaza entre un narrador y un destinatario, presente implícitamente en el propio texto, el problema es descubrir cómo "traduce" al otro y cómo hace creer al destinatario en el otro construido. Dicho de otra manera, se tratará de descubrir una retórica de la alteridad puesta en práctica en el texto, delimitar algunas de sus representaciones y desmontar algunos de sus métodos; en síntesis, reunir las reglas operatorias de la fabricación del otro.

[1] Heródoto, IV, 2; G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, p. 309.

Pero ese trabajo de localización y delimitación, que en el mejor de los casos conduce a un inventario más o menos exhaustivo de figuras inertes, si bien indispensable, es insuficiente. En efecto, el narrador pone en movimiento esas figuras al intervenir, de diversas maneras, en el interior mismo del relato: por lo tanto, la lectura debe estar atenta a los signos de enunciación que acondicionan a esas figuras y las dotan, para el destinatario, de un peso específico de persuasión. En la *Historia,* el asunto se juega ante todo entre los siguientes cuatro signos u operaciones: *yo vi*, *yo oí*, así como *yo digo*, *yo escribo*.

Esta atención necesaria a los signos de enunciación hace que, en el caso de un relato como la *Historia,* uno no pueda limitarse a una lectura de tipo estructural, procediendo por delimitación del objeto, allanamiento del texto y combinatoria de los enunciados entre ellos. El relato no se desarrolla de manera lineal, una frase tras otra, para conformar al cabo, bajo el ojo del lector-comentarista, un sistema de transformaciones. Por el contrario, existen diferencias de nivel y desajustes entre los enunciados sucesivos, indicados, precisamente, por todo el juego de signos de enunciación. Sólo si se presta atención a esta dimensión "vertical" del texto, si se toma en cuenta este interrogante (¿quién le habla a quién y cómo?) se podrá plantear en toda su complejidad la cuestión del efecto del texto.

1. Una retórica de la alteridad

Diferencia e inversión

Decir el otro es postularlo como diferente, es postular que existen dos términos, *a* y *b*, y que *a* no es *b*; o sea, hay griegos y no griegos. Pero la diferencia sólo adquiere interés a partir del momento en que *a* y *b* entran en un mismo sistema; hasta entonces, existía una no coincidencia pura y simple. De ahí en más existen divergencias y, por lo tanto, una diferencia asignable o significativa entre los dos términos.[1] O sea que existen griegos y bárbaros. Desde que se la expresa o transcribe, la diferencia se vuelve significativa, puesto que queda atrapada entre los sistemas de la lengua y la escritura. Comienza entonces este trabajo, incesante e indefinido como el de las olas al romper sobre una playa arenosa, que consiste en traer de vuelta el otro al mismo.

A partir de la relación fundamental que instaura entre dos conjuntos la diferencia significativa, se puede desarrollar una retórica de la alteridad que desplegarán los relatos que hablan principalmente del otro, los relatos de viaje en sentido amplio. Un narrador, que pertenece al grupo *a*, va a referir *b* a la gente de *a*; están el mundo donde se relata y el mundo relatado; cómo inscribir de manera persuasiva el mundo relatado en el mundo donde se relata: tal es el problema del narrador, quien se ve confrontado con un problema de *traducción*.

Para traducir la diferencia, el viajero dispone de la figura cómoda de la inversión en la cual la alteridad se transcribe en "antimismo". Es concebible que los relatos de viaje o las utopías recurran frecuentemente a ella, porque construye una alteridad "transparente" para el oyente o lector: ya no hay *a* y *b* sino simplemente *a* e inverso de *a*; asimismo, es concebible que sea la figura privilegiada del discurso utópico, cuyo proyecto no es jamás sino hablar del mismo.

La *Historia* recurre a ella en muchas ocasiones; dos ejemplos demuestran hasta qué punto es una tentación, siempre presente, para el relato que pretende referir al otro: en un primer tiempo se plantea la diferencia, en un segundo tiempo se la "traduce" o "aprehende" poniendo en práctica un esquema de inversión. El primer ejemplo es bien conocido: Egipto. Los egipcios viven bajo un clima *otro*

[1] J.-F. Lyotard, *Discours, Figures*, París, 1971, p. 142.

(héteros), en las márgenes de un río *diferente (állos)* de todos los demás ríos y "han adoptado en *casi* todo costumbres y leyes *contrarias (émpalin)* a las de los demás pueblos".[2] Cuando se pasa a la manera de vivir, la diferencia se troca en inversión. Por otra parte, el enunciado aspira a la universalidad: la inversión se mide en relación con el resto del género humano. Ahora bien, apenas Heródoto comienza a desgranar los ejemplos de inversiones, se advierte que la expresión "los demás pueblos" se refiere, en primer término y sobre todo, a los griegos: "Entre ellos son las mujeres las que van al mercado y hacen las compras, en tanto que los hombres se quedan en casa tejiendo. Y, mientras que los demás pueblos tejen echando la trama hacia arriba, los egipcios lo hacen hacia abajo. Los hombres llevan los fardos sobre la cabeza, las mujeres sobre los hombros. Las mujeres orinan de pie, los hombres en cuclillas".[3] La pretendida universalidad de la regla es el recurso que adopta el relato para disimular el procedimiento de la inversión, borrar su marca de fábrica (los griegos, nosotros/la inversa de los griegos), más aún que una manera de decir que "los demás pueblos" y los griegos se equivalen o son dos términos que poseen la misma extensión.[4]

Otra forma de disimular la inversión consiste en elidir el segundo término de la oposición: ésta aparece como una diferencia (aunque, implícitamente, sólo funciona como inversión). Tal es el caso de la descripción del clima escita[5] en el que,

[2] Heródoto, II, 35.

[3] Ibídem, II, 35. Véase Christian Froidefond, *Le Mirage égyptien*, París, 1970, pp. 129-136; y, sobre todo, S. Pembroke, "Women in charge: the function of alternatives in early greek tradition and the ancient idea of matriarchy", en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, núm. 30, 1967, p. 17.

[4] Otros ejemplos de inversión: dos estatuas frente a los propileos del santuario de Hefesto. Los egipcios las llaman, a la que está del lado del Bóreas, el verano; a la del lado del Noto, el invierno (II, 121). El recurso de la inversión permite comprender los efectos del Sol entre los indios (es decir, en el extremo oriente): "Entre esos pueblos, por cierto, el calor del Sol más intenso por la mañana, no a mediodía, como en el resto del mundo [universalidad], sino desde el amanecer hasta la hora en que termina el mercado [referencia particular en torno de la cual se articula todo el esquema de inversión]. Y, durante ese intervalo, quema mucho más que en Grecia a mediodía, hasta el extremo de que, según cuentan, las gentes pasan ese tiempo metidas en agua. Sin embargo, cuando llega el mediodía, quema casi por un igual a todos los pueblos de la tierra, incluidos los indios, mientras que, a la caída de la tarde, el calor del Sol les afecta como lo hace por la mañana en otros lugares, y, a medida que va declinando, refresca más y más."(III, 104). Último ejemplo, siempre con el Sol, pero esta vez en el sur de Libia: la fuente del Sol entre los amonios. "El agua es tibia al amanecer, más fresca a la hora del mercado; al llegar el mediodía, el agua se vuelve extremadamente fría (entonces es cuando riegan sus huertos). Y, a medida que el día va declinando, remite su frescura, hasta el momento en que el Sol se pone, instante en que el agua se vuelve tibia. Acto seguido, se va calentando progresivamente al acercarse la media noche, momento en el que hierve a borbotones, y, nada más pasar la media noche, se va enfriando hasta la aurora" (IV, 181). O también (I, 133, 140) el mecanismo de toma de decisiones entre los persas en función de la borrachera.

[5] Véase más arriba, pp. 54-57.

insensiblemente, el recurso a un esquema de inversión sirve para volver inteligible un clima que, en principio, sólo aparece como un invierno excesivo durante el cual el mar se vuelve una vía de tránsito para los carros. El principio de inversión es, pues, una manera de transcribir la alteridad, al volverla fácil de aprehender (es lo mismo, salvo que es lo contrario) en el mundo donde se relata, pero que también puede funcionar como principio heurístico: permite comprender, explicar, dar sentido a una alteridad que sin ello sería totalmente opaca: la inversión es una ficción que permite "ver" y comprender: es una de esas figuras que concurre a la elaboración de una representación del mundo.[6]

Al describir Egipto, Heródoto pasa, pues, "naturalmente" de la posición de la diferencia a la afirmación de la inversión. Jean de Léry, en el siglo XVI, pudo proceder de otra manera: de lo disímil a lo nuevo. "Este país de América, el cual, como *deduciré* de todo lo que se ve en él, sea la manera de vivir de los habitantes, sea la forma de los animales o en general todo lo que produce la tierra, es *disímil* de todo lo que tenemos en Europa, Asia y África, bien puede ser llamado mundo *nuevo* con respecto a nosotros";[7] desde luego, *nuevo* se puede descomponer parcialmente en inverso (con relación a lo que encontramos en el mundo de aquí).

Sin embargo, no se debe pensar que el empleo de la figura de inversión basta para producir toda la etnografía de Heródoto: inversión entre los *nómoi* griegos y los *nómoi* de los otros, inversión entre el norte la *oikouméne*, donde los fenómenos se explican por el frío, y el sur, donde se explican por el calor.[8] En primer lugar, aunque ciertos otros (egipcios, escitas, persas) ocupan un lugar privilegiado, la *Historia* pone en escena a muchos otros: ahora bien, si sus respectivos *nómoi* fueran el inverso del de los griegos, al fin de cuentas, todos tendrían los mismos *nómoi*; lo cual no es así. Por otra parte, la lectura del *lógos* escita mostró que los *nómoi* de este pueblo excedían largamente la figura de la inversión; no se puede decir, bajo pena de no decir nada, que el sacrificio escita es la inversa del sacrificio cívico;[9] una parte del ritual (por ejemplo, los huesos quemados bajo el altar como combustible) puede seguir un esquema de inversión, sin que la precedente o la siguiente responda necesariamente al mismo modelo. Asimismo, los funerales de los reyes escitas se organizan espacialmente según un es-

[6] En Heródoto la inversión no se presenta, como en los *dissoì lógoi*, para provocar la duda: si dos conductas inversas son, en dos lugares diferentes, consideradas justas, entonces todo es justo o nada lo es. Por cierto que este uso de la inversión como figura del discurso sobre el otro remite a ese esquema del pensamiento arcaico griego que G. Lloyd llama "polarity" (véase *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966) [trad. cast.: *Polaridad y analogía*, Madrid, Taurus, 1987].

[7] J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, prefacio, Lausana, Contat, p. 28.

[8] Contrariamente a lo que escribe M. Panoff, *Ethnologie, le deuxième souffle*, París, 1977, p. 38.

[9] Véase más arriba, pp. 175 y ss.

quema de inversión: la *éschata* ocupa el lugar del "centro" y la *próthesis* habitual (exposición del cadáver) es sustituida por una *próthesis* inversa (el rey muerto "visita" a sus súbditos).[10] Pero muchas características de la ceremonia quedan por fuera de la figura que, en efecto, no da cuenta directamente del tratamiento del cadáver, la mutilación que se infligen los participantes, los sacrificios humanos por estrangulación, ni la ronda inmóvil de jinetes muertos cabalgando sobre caballos disecados. La inversión, que funciona como conmutador, da sentido a tal o cual práctica o conducta, sentido que puede estar explícito o implícito. Por consiguiente, en el relato del viajero, la inversión es una operación de traducción: es uno de los procedimientos que permite pasar del mundo del relato al mundo donde se relata.

¿Pero qué sucede con las características que la inversión no toma en cuenta? ¿Tienen un sentido? ¿Tienen lisa y llanamente sentido? ¿O su sentido es aparentemente carecer de él, quedar por fuera o señalar los límites: son intraducibles? Aunque resistan al trabajo de inteligibilidad (que el viajero no pueda o no quiera traducirlos), no por ello carecen de verosimilitud; por el contrario, se podría pensar que ésta reside precisamente en la ausencia aparente de sentido. Su verosimilitud (la de las características que escapan a la inversión) consistiría en presentarse en el relato como "idiotismos"; no presentan asidero y esta ausencia actúa como garantía de su autenticidad (nadie inventa algo así); meteoritos del relato de viajes, su falta de asidero actúa como garantía de su alteridad: reléase aquí la ceremonia fúnebre en honor de los reyes escitas.

Un último ejemplo, el de las amazonas,[11] permite reflexionar sobre la inversión. Para los griegos, existe una polaridad, es decir, una disyunción y a la vez complementariedad entre la guerra y el matrimonio: aquélla es la suerte de los hombres, ésta la de las mujeres; guerra y matrimonio señalan respectivamente la realización del joven varón y la joven mujer.[12] Imaginar una inversión de papeles es hacer pasar a las mujeres de la esfera del matrimonio a la de la guerra y excluir de ésta a los hombres: las mujeres tienen entonces el monopolio de la función guerrera. ¿Qué sucede con el matrimonio? Dos soluciones son posibles: una es que las mujeres rechacen el matrimonio y vivan sin hombre, como sostiene Estrabón.[13] En efecto, las amazonas pasan la mayor parte del tiempo entre ellas y sólo tienen relaciones con hombres, los de un pueblo vecino, los gargarenos, una vez al año: unión que se realiza en la oscuridad y al azar de los encuentros. "Cuando están embarazadas, los alejan. Las que dan a luz un niño de sexo

[10] Véase más arriba, pp. 147-148.

[11] J. Carlier, "Amazones", en: *Dictionnaire des mythologies*, París, 1981.

[12] J.-P. Vernant, "La guerre des cités", en: *Mythe et société*, p. 38.

[13] Estrabón, XI, 5, 1.

femenino, lo conservan. En cuanto a los niños varones, los entregan a los gargarenos para que los críen. Éstos los adoptan individualmente, aceptando en la duda de que el niño es su hijo." La otra solución es que se casan, pero sus esposos se ocupan de las "labores femeninas": es el esquema de Diodoro Sículo. Los hombres permanecen en la casa, se ocupan de los niños y obedecen las órdenes.[14] Con todo, la polaridad guerra/matrimonio se impone en el relato de Diodoro: mientras hacen la guerra, las amazonas son vírgenes, pero a partir del momento en que paren hijos, dejan de hacer la guerra. Así, para que el esquema de inversión de papeles siga funcionando, a pesar de esta "anomalía", cabe suponer que en la ciudad de las amazonas existe, vaya nimiedad, una separación entre la guerra y la política: en efecto, dejan de combatir, pero ejercen las magistraturas y se ocupan de los "asuntos comunes" *(ta koiná)*; solas, desde luego, sin participación de los hombres, que no son hoplitas ni ciudadanos. Dicho de otra manera, la guerra es tarea de las amazonas-vírgenes, es decir, de un sector de edad equivalente al tiempo efébico, al que pone fin el matrimonio. En efecto, las amazonas son una suerte de efebos.

El texto de Heródoto sobre las amazonas es evidentemente más complejo, porque la polaridad guerra/matrimonio está presente, pero actúa de otra manera: no es guerra o matrimonio sino guerra y matrimonio.[15] Los pasajes de Diodoro y Estrabón sólo ponen en escena a las amazonas (se dice que las amazonas, etcétera) y a los griegos, presentes en un segundo plano o bien detrás de los bastidores. El director de escena herodotiano dispone de un elenco mucho mayor: amazonas, escitas, escitas jóvenes, saurómatas y griegos, que en última instancia sólo aparecen como el gran ausente en función del cual se organiza todo, vale decir, el espectador. Forzosamente, pues, las relaciones entre los diversos perso-

[14] Diodoro, III, 53. "Se dice que al oeste de Libia y en los confines del mundo habitado vivía un pueblo en el que las mujeres ejercían el poder (ginecocracia) y cuyo género de vida era diferente del nuestro. En efecto, entre ellos era la norma que las mujeres hicieran la guerra y cumplieran el servicio militar durante un tiempo dado en cuyo transcurso permanecían vírgenes. Pero una vez concluido este período de servicio activo, tenían relaciones sexuales con hombres para traer niños al mundo, pero eran ellas quienes ejercían las magistraturas y administraban los asuntos comunes. Por el contrario, los hombres, como las mujeres casadas entre nosotros, permanecían en la casa y obedecían las órdenes que les daban sus esposas. No cumplían funciones en el ejército, no participaban en las magistraturas ni podían tomar la palabra en las asambleas sobre los asuntos de la ciudad, derecho que hubiera podido volverlos presuntuosos y llevarlos a rebelarse contra las mujeres. Después de su nacimiento, los bebés eran confiados a los hombres, que los alimentaban con leche y con todo lo que conviene a los niños pequeños. Pero cuando se trataba de una niña, le quemaban los senos para que no pudieran desarrollarse al llegar a la adolescencia; porque ellas pensaban que un seno desarrollado era un estorbo para el combate. Por otra parte, es porque son 'sin seno' que los griegos las llaman 'amazonas'."

[15] Heródoto, IV, 110-117.

najes son más complejas. En Estrabón y Diodoro son simplemente duales: amazonas y (griegos);[16] el esquema de inversión se aplica fácilmente. En Heródoto se establecen por lo menos tres términos: amazonas, escitas y (griegos); por lo tanto, hay relaciones entre amazonas y escitas, entre amazonas y griegos y entre escitas y (griegos). Esta disposición escénica triangular conduce a pensar que el esquema de inversión tiene pocas posibilidades de aplicarse tal cual: lo que no excluye que en ciertas secuencias el relato comprenda elementos de inversión.

Por lo demás, este texto no es una descripción de las amazonas y sus costumbres, expresada según la evidencia intemporal del presente;[17] sino que relata el origen del pueblo saurómata, al cual los escitas piden ayuda para enfrentar la invasión de Darío. Sigue el compás de un antes y un después; primero, las amazonas y cómo matan a los griegos para escapar de ellos, después los saurómatas y finalmente las normas de vida de éstos. Esta progresión en el tiempo contribuye a la complejidad del texto al impedir que se organice según la simple inversión.

Tras escapar de los griegos, las amazonas desembarcan en Escitia e inmediatamente, de acuerdo con su costumbre, se entregan al saqueo.

> Se apoderaron entonces de la primera manada de caballos con que se toparon y, a lomos de los animales, se dedicaron a saquear las posesiones de los escitas. Por su parte, los escitas no acertaban a explicarse lo que sucedía,[18] pues no conocían la lengua, ni la vestimenta, ni la raza de sus agresores; todo lo contrario, se preguntaban con asombro de dónde podían proceder. Además, las tomaban por hombres que se hallaban en la flor de la vida y de ahí que trabaran combate con ellas.

Va de suyo que los escitas deciden hacer la guerra contra esos desconocidos belicosos a los que toman por una banda de hombres "en la flor de la vida", es decir, de la misma edad, y sin duda, como son imberbes, por una banda de jóvenes.

Después de esta equivocación inicial, la conducta sigue todas las reglas. "A raíz del [combate], los escitas se apoderaron de los caídos y así descubrieron que eran mujeres. Ante ello, estudiaron el caso y decidieron no matarlas, en lo sucesivo, bajo ningún concepto." Así, desde el momento en que se descubre que son mujeres, no se las puede matar: el texto postula que la mujer está excluida del mundo de la guerra y los escitas "razonan" implícitamente como griegos. Deciden no matarlas más, sino "enviar a su campamento a sus soldados más mozos (*neótatoi*) con los mismos efectivos con que, según sus cálculos, contaban las amazonas [...] Los escitas tomaron esta determinación con el propósito de tener

[16] El paréntesis indica que los griegos podían no estar presentes en el lugar.

[17] Sobre el presente y la descripción, véanse más adelante, pp. 237 y ss.

[18] *Sumbalésthai*: no tenían nada que pudiera servir de elemento de *comparación*, se encontraban frente a lo desconocido.

hijos de ellas". Así es como se introduce la polaridad guerra/matrimonio: a las mujeres no se les hace la guerra, se les hacen hijos.[19]

Ahora bien, para realizar sus intenciones, se envía a los "más mozos" de los escitas, que a lo largo del relato aparecen cómo una categoría por edad (los mozos, los más mozos). ¿Por qué toman los escitas esta extraña determinación de enviar a los "efebos"?[20] En efecto, en Grecia existía una separación entre matrimonio y efebía: un efebo no se casa y, si lo hace, es porque ha dejado de ser efebo; no puede ser a la vez efebo y casado porque eso sería reunir dos acontecimientos que se deben suceder, o mejor, dos secuencias, ya que se pasa de una a la otra antes de devenir plenamente adulto. Pero no se "puede", a la inversa, ser efebo y negarse al matrimonio: es la historia de Hipólito, un efebo que para seguir siéndolo quiere rechazar el matrimonio. La efebía es transitoria y debe culminar en el matrimonio.

Ahora bien, los escitas aparentemente unen matrimonio y efebía; los *neótatoi* reciben, en calidad de tales, la misión de desposar a las amazonas.[21] ¿Por qué? La respuesta es sencilla y evidente: son los únicos disponibles, ya que los escitas adultos están casados. Además, el texto no precisa si, una vez casados, siguen siendo *neótatoi*, es decir, si realmente hay una confusión de las dos secuencias. Hechas estas salvedades, lo cierto es que se les encarga la misión en tanto "efebos"; frente a la banda de jovencitas, no están predispuestos al combate sino al matrimonio; el género de vida de las amazonas, basado en la caza y el saqueo, conviene más a efebos habituados a la exclusión que a los adultos; un concepto implícito que muestra cómo, insensiblemente, en el curso del relato, se opera un deslizamiento entre los escitas y los griegos: frente a las amazonas, los escitas tienden a transformarse en griegos. Para "vencer" a las amazonas, se les indica una conducta astuta, nuevamente, más acorde con las prácticas efébicas que con las reglas de vida adultas:

> Los jóvenes debían acampar cerca de ellas y hacer lo mismo que hicieran ellas; si los perseguían, no debían aceptar el combate, sino darse a la fuga, y cuando pusieran fin

[19] Se dice que todo el relato depende de un *légetai* inicial y el estilo libre indirecto hace que sea casi imposible distinguir lo que es reflexión de los escitas de lo que es intervención del narrador: ¿son los escitas quienes justifican su propia conducta o es el narrador quien la explica a sus oyentes utilizando implícitamente el esquema guerra/matrimonio? Es una cosa y la otra.

[20] Desde luego, soy yo quien los llama así, puesto que el texto sólo los describe expresamente como "jóvenes". Al colocar algo como la efebía en los márgenes de esta historia, se le confiere una inteligibilidad mayor para un oyente griego; al menos, eso supongo.

[21] El relato insiste en el aspecto matrimonial: se envía un número de jóvenes varones igual al número estimado de mujeres; cada hombre se une a la mujer con la que hizo el amor la primera vez. En pocas palabras, se trata de un matrimonio monógamo, legítimo, claramente diferenciado de la promiscuidad de quienes se "acoplan como animales".

> a la persecución, los mozos volverían a acampar en las proximidades [...] Por su parte las amazonas, al percatarse de que no habían ido para causarles el menor daño, los dejaron tranquilos; pero cada día un campamento se acercaba más y más al otro. Y resulta que los jóvenes, al igual que las amazonas, no tenían consigo nada más que sus armas y sus caballos; es más, seguían el mismo tipo de vida que ellas, dedicándose a la caza y al pillaje.

El fundamento de este ardid es la imitación: en efecto, si fueran hombres lucharían con ellos, y si fueran mujeres, las raptarían; pero como se trata de mujeres guerreras, frente a ese monstruo lógico a la vez hombre y mujer, la única vía de acercamiento, según los ancianos escitas, es la imitación. A tal efecto, escogen entre ellos a quienes más se les asemejan (o a quienes más se asemejan ellas), los "efebos", aquellos que por su estado reúnen por poco tiempo lo masculino y lo femenino. La ambigüedad de su posición los vuelve muy próximos a las amazonas y a la vez muy alejados de ellas; para reducir o seducir a esas vírgenes guerreras, envían a guerreros vírgenes.

Si bien el texto está elaborado con "elementos efébicos", su principio de organización no es un simple esquema de inversión sino de elementos de inversión. Desde luego, hay consecuencia entre la efebía y la inversión porque la segunda es uno de los operadores lógicos de la primera.

La escena de la seducción se presenta globalmente como una antiescena de seducción, porque los escitas operan al aire libre y a plena luz, en el momento en que las amazonas se separan para hacer sus necesidades; otras tantas condiciones que se oponen a los hábitos griegos.[22] Pero el punto más interesante es que esta escena no es en absoluto una violación: la amazona consiente, "no lo rechazó, sino que le permitió gozar de ella" *(perieîde chrésasthai)*. No se viola a una amazona, es una contradicción en los términos.

Si la ambigüedad de su estado califica a los efebos para unirse con las amazonas, su matrimonio con ellas no los revelará como hombres adultos, sino todo lo contrario. En efecto, todo sucede como si fuera la parte femenina de ellos la que se viera reforzada. Cuando les proponen abandonar las "márgenes" para llevar con ellos una vida "normal" (demás está decir que esta escena sólo se comprende en relación con el modelo griego del matrimonio, y donde se ve que los escitas se han convertido en griegos), las amazonas responden que ellas no pueden vivir como mujeres escitas, que eso no puede ser, y agregan: " 'Id a ver a vuestros padres y tomad la parte de sus bienes que os corresponda; luego regresad y vivamos por nuestra propia cuenta.' Los jóvenes se dejaron convencer y así lo hicieron". Aquí es el esposo quien aporta la "dote" y no la joven, como es

[22] Hacer el amor a plena luz y a la vista de todos es una transgresión con respecto a las prácticas habituales de la ciudad.

habitual. La joven casada, y ésta es una segunda anomalía de la escena, normalmente va a vivir en la casa de su esposo: abandona el *oîkos* paterno para entrar en el del marido. Aquí, las amazonas se niegan;[23] desde luego, no pueden admitir al esposo en su *oîkos* porque no lo tienen, pero ellas deciden instalarse en *otra parte*, más allá del río Tanais, que marca la frontera oriental de Escitia. Así como la casada cruza el umbral de la casa en brazos de su esposo, y el texto juega con esta analogía, las amazonas hacen cruzar el Tanais a sus esposos para llevarlos fuera de Escitia, a un país que es a la vez territorio nuevo y *no man's land*.

Cuando los escitas perciben que las amazonas son mujeres, deciden tener hijos de ellas; pero cabe preguntarse, al cabo de esta historia, si no son ellas las que han asegurado su propia descendencia. Estrabón, por ejemplo, precisa que las amazonas, sociedad sin hombres, sólo se ocupan de su prole femenina; no se ocupan de la educación de los varones; el juego del esquema de inversión conduce lógicamente a esta posición. Heródoto no dice que las amazonas o sus descendientes sólo se interesan por las niñas, sino que los saurómatas son un pueblo en el que las partes masculina y femenina de la población viven juntas. Con todo, la única regla de educación que describe concierne a las niñas: "Entre ellos para contraer matrimonio rige la siguiente norma: ninguna doncella se casa antes de haber dado muerte a un enemigo varón *(ándra polémion)*; y algunas hasta llegan a morir de viejas sin haberse casado, por no haber podido cumplir la ley". Lejos de disociar (como en Estrabón y Diodoro) guerra y matrimonio, los saurómatas los unen; para adquirir el derecho de perder la virginidad, hay que matar a un hombre, derramar su sangre; ellas justifican su mote de *oiórpata*, "matadoras de hombres", según la etimología escita que da Heródoto. Semejante exigencia recuerda el ritual de ingreso de un joven a la casta de los guerreros: cuando un escita mata a su primer hombre, bebe su sangre; posteriormente, para festejar las matanzas de cada año, se limitará a una bebida simbólica de vino y agua.[24] Lejos de oponerse al matrimonio (las amazonas de Diodoro dejan de hacer la guerra cuando pierden la virginidad), la guerra es lo que las califica *para* casarse. Pero así como no basta hacer la guerra para ser un guerrero, para una saurómata no basta hacer la guerra para casarse, sino que debe realizar una hazaña: el aspirante a guerrero debe traer un cuero cabelludo,[25] la aspirante a esposa debe matar a un hombre.

[23] El texto insiste en que son los esposos quienes abandonan el *oîkos* paterno: "Nos asalta un inquietante temor –dicen las amazonas– ante la perspectiva de tener que vivir en este lugar; primero, por haberos alejado de vuestros *padres* y, asimismo, porque en numerosas ocasiones hemos devastado vuestra tierra."

[24] Véanse más arriba, pp. 169 y ss.

[25] Acerca de lo que califica a alguien como guerrero y la diferencia entre el combatiente y el guerrero, véase P. Clastres, *Libre 2*, París, 1978, pp. 69 y ss. Asimismo, para Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares*, 17, una amazona no puede casarse antes de haber matado a tres enemigos.

En cuanto a las propias amazonas, su casamiento con los "efebos" escitas no les impide en absoluto realizar las actividades comunes: hacer la guerra, hacer el amor; no son menos guerreras por el hecho de ser mujeres. Con respecto a su modo de vida, el matrimonio no marca una ruptura entre un antes y un después. Esta obligación de seguir haciendo la guerra es su argumento para negarse a vivir en Escitia.

> Nosotras no podríamos convivir con las mujeres de vuestro país, pues no tenemos las mismas costumbres *(nómaia)* que ellas. Nosotras manejamos arcos, lanzamos venablos y montamos a caballo, y no hemos aprendido las labores propias del sexo femenino *(érga gunaikeía)*. En cambio, las mujeres de vuestro país no llevan a cabo ninguna de las actividades que hemos enumerado, sino que se consagran a las tareas de su sexo y permanecen en sus carros, sin salir a cazar ni a hacer ninguna otra cosa. Por lo tanto, no podríamos congeniar con ellas.

Las mujeres escitas, a quienes corresponden "las labores propias del sexo femenino", se parecen mucho a las griegas: viven en sus carros como éstas en sus casas. Nuevamente, se produce el deslizamiento ya mencionado: frente a las amazonas, las escitas se convierten en cuasi griegas. Con respecto a las mujeres escitas, las amazonas ocupan indiscutiblemente una posición masculina: recorren el espacio exterior, manejan armas, montan a caballo y desconocen las "labores propias del sexo femenino".

Con respecto a los *neótatoi* escitas, ellas ocupan una posición más cercana a la del marido que a la de la esposa: son los maridos quienes aportan la "dote", abandonan el *oîkos* paterno y obedecen.[26] De una manera general, la historia muestra que ellas tuvieron la iniciativa del principio al fin, y podría llevar por título: el origen de los saurómatas, o cómo asegurar su descendencia. Pero si las amazonas ocupan la posición del esposo, sus maridos no se convierten por ello en "esposas". El texto no se basa en una inversión sistemática o mecánica de los papeles sino en un funcionamiento más sutil. Las mujeres rechazan las *érga gunaikeía*, pero los hombres no se encargan de ellas, como sucede en Diodoro Sículo: "Las mujeres de los saurómatas llevan el género de vida de sus antiguas abuelas: van a caballo, *con sus maridos y sin ellos*; van a la guerra; llevan los mismos atavíos que los hombres". En definitiva, ¿quién realiza las "labores propias del sexo femenino"?

El relato de Heródoto pone en práctica elementos de inversión, pero no se organiza de acuerdo con un simple esquema de este tipo; su motor no es una inversión generalizada. Si la inversión es un procedimiento de traducción, ésta es necesariamente más compleja. Siendo la inversión una relación dual, ¿basta la

[26] La misma expresión para describir la conducta de los esposos se repite dos veces: *epeíthonto kaì (epoíesan) taûta hoi neenískoi.*

presencia en escena de más de dos personajes para explicar su insuficiencia? En una primera secuencia, aparecen en escena las amazonas y los griegos; [27] ellas justifican su mote de "matadoras de hombres"[28] y demuestran que no poseen el menor conocimiento técnico: desconocen a la Atenea que dirige las naves y a la Atenea del freno del caballo;[29] no saben navegar, pero sí, naturalmente, montar a caballo. En una segunda escena aparecen las amazonas y los escitas, que a su vez se descomponen en "efebos", adultos y mujeres, pero lo interesante es que, en el transcurso del texto, la sociedad escita se transforma en cuasi griega, como si fuera inevitable, para permitir que el espectador comprenda la alteridad de las amazonas al ponerlas frente a los griegos disfrazados de escitas. Insensiblemente, pues, el relato tiende a volver al carril de la relación dual: las amazonas y los escitas-griegos.

La comparación y la analogía

Para expresar al otro, el viajero dispone también de la comparación, que es una manera de reunir el mundo que se relata y el mundo donde se relata, así como de pasar de uno a otro. Es una red que el narrador arroja a las aguas de la alteridad; las dimensiones de las mallas y el montaje de la red determinarán el tipo de pesca y la calidad de las presas; la cuerda de la red es la manera de arrastrar al otro hacia el mismo. La comparación tiene lugar en una retórica de la alteridad en la que interviene como procedimiento de traducción.

Desde luego, la narración de viajes no tiene el privilegio de esta figura y Heródoto no es el primer autor griego que la utiliza. Todo lo contrario, como se sabe, es una característica fundamental del pensamiento arcaico: aparece en la epopeya y sobre todo en las célebres descripciones homéricas;[30] se la encuentra en los jonios, para quienes es instrumento de conocimiento en la medida en que permite representar una cosa (objeto o fenómeno) desconocida.[31] En la narración de

[27] Después de la batalla a orillas del Termodonte, los griegos "se hicieron a la mar, llevándose consigo, en tres navíos, a todas las amazonas que habían podido hacer prisioneras; pero ellas, en alta mar, atacaron a los hombres y acabaron con ellos, arrojándolos por la borda. Sin embargo, las mujeres no entendían de barcos, ni sabían usar gobernalles, velamen ni remos, por lo que, después de haber acabado con los hombres, se dejaron llevar a merced del oleaje y el viento".

[28] Heródoto da la "etimología" escita de su nombre, pero no hace alusión a la "etimología" griega (*a-mazós*, sin seno).

[29] M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, pp. 176-241. No hay proximidad entre las amazonas y Atenea, quien sin embargo es virgen y guerrera.

[30] W. Kranz, "Gleichnis und Vergleich in der Fruhgriechischen Philosophie", *Hermès*, núm. 73, 1938, pp. 92-132; B. Snell, *The Discovery of the Mind*, trad. Nueva York, 1960, pp. 191-227.

[31] G. E. Lloyd, *Polarity and Analogy*, ob. cit., pp. 209, 305, 345.

viaje, al funcionar como traducción, establece similitudes y diferencias entre el "acá" y el "allá"[32] e inicia clasificaciones. Para que la comparación aporte algo, conviene que el segundo término pertenezca al saber compartido de la gente a quien se dirige el viajero.[33] Por ejemplo, al evocar la región del río Araxes, más allá del cual habitan los masagetas, Heródoto precisa que muchas de las islas que jalonan su curso son "comparables" *(paraplesíai)* en área a Lesbos;[34] en otra parte, al describir el curso del Nilo, indica que más allá de la ciudad de Elefantina éste es sinuoso igual que *(katá per)* el del Meandro.[35] La única pregunta interesante que plantean estas comparaciones de mecanismo evidente es la de su extensión: ¿a quién le decía algo la mención de Lesbos y del Meandro? Y si tomamos la abstracción tipo de nuestra historia griega, el ateniense de turno, ¿qué representaba esto para él?

Surgen a continuación las comparaciones clasificatorias que, al señalar las similitudes, indican en realidad las diferencias. Se las encuentra sobre todo en los cuadros de costumbres: por ejemplo, los hábitos sexuales, en los que se precisa que tal o cual tribu se acopla *igual que (katá per)* los animales;[36] o los *nómoi* en general: los lidios tienen *casi las mismas* costumbres que los griegos *(paraplésioi)* si no fuera que entregan a sus hijas a la prostitución.[37] Por otra parte, las comparaciones permiten extender el conocimiento de vecino en vecino: la tribu libia de los giligamas tiene *casi las mismas* costumbres que los demás libios (cuyos *nómoi* Heródoto acaba de describir).[38] Finalmente, los "griegos", como tales, suelen ocupar la posición del segundo término en este grupo de comparaciones.[39]

Junto con estas comparaciones elementales, del tipo *a* es como *b* (siendo *a* y *b* directamente comparables), existen otras en las que el viajero debe hacer gala de mayor sutileza: son las que se asientan en un cambio de registro. En efecto, cuando el primer término no tiene equivalente directo en el mundo donde se relata, o éste no puede funcionar como referencia directa, la traducción debe volverse transposición.

Heródoto describe las postas de mensajeros persas a lo largo de la ruta real hasta Susa, la morada del Gran Rey. Luego, para que el destinatario comprenda

[32] Tomo de J. de Léry esta distinción entre el mundo de "aquí" y el mundo de "allá" (Brasil).

[33] En teoría, un examen sistemático de los segundos términos de la comparación podría dar alguna información, si no sobre el público, al menos sobre el destinatario de la *Historia*. Aparecen sobre todo los griegos, Cilicia, el Meandro (II), Ilión, Teutrania, Efeso, Cirene (el loto), Ática, Iapigia.

[34] Heródoto, I, 202.

[35] Ibídem, II, 29.

[36] Ibídem, por ejemplo, I, 203.

[37] Ibídem, I, 94.

[38] Ibídem, IV, 169.

[39] Ibídem, además de I, 94, véanse I, 35; II, 92; IV, 26.

mejor esta institución que no tiene correspondencia directa en Grecia, agrega: el recorrido de los mensajeros que se relevan es como las lampadeforías practicadas en Grecia, "el primer correo entrega al segundo los mensajes que haya recibido, el segundo al tercero, y, de correo en correo, *igual que (katá per)* ocurre en Grecia con la carrera de antorchas que se celebra en honor de Hefesto".[40] Desde luego, el servicio de los mensajeros y las lampadeforías no son en absoluto lo mismo, pero Heródoto considera que uno puede ayudar a ver mejor el otro y que vale la pena reunirlos, siquiera por un instante: las antorchas que pasan de mano en mano son como los mensajes que pasan de correo en correo hasta el palacio real de Susa. He aquí otro ejemplo en el cual, gracias a la comparación, la alteridad de una conducta, planteada de manera tosca, finalmente se vuelve inteligible. Entre los isedones, pueblo de los confines nororientales de Escitia, cuando muere el padre se organiza un banquete caníbal en el cual se come el cadáver paterno mezclado con carnes de otros animales; luego "depilan la cabeza del difunto, la conservan cuidadosamente y le dan un baño de oro, y, en lo sucesivo, la veneran como a una imagen sagrada a la que, todos los años, le ofrecen solemnes sacrificios". Aparentemente estamos en un contexto muy poco griego, pero a pesar de ello, Heródoto lo acerca inmediatamente a éste porque explica que los hijos honran a sus padres *igual que (katá per)* los griegos celebran el aniversario de sus muertos *(genésia)*.[41] Estas ceremonias y los *genésia* griegos no son lo mismo; pero, desde el punto de vista funcional, cumplen el mismo papel: unas son a la sociedad de los isedones lo que los otros a la griega.

Esta forma de comparación, que opera por aproximación y transferencia, corresponde a la "similitudo per collationem" de la *Rhetorica ad Herennium*; ésta enumera cuatro formas de "similitudes": *similitudo per contrarium*, *similitudo per negationem*, *similitudo per brevitatem* y *similitudo per collationem*, a la que llamaremos paralelismo.[42] A cada forma se asigna una función y la cuarta recibe la de "colocar la cosa frente a los ojos" *(ante oculos ponere)*.

Colocar la cosa frente a los ojos, sea; pero precisamente colocando otra: tal es la originalidad del relato de viajes. Como figura de éste, el paralelismo es, pues, una ficción que le permite a uno ver como si estuviera allí, pero mostrándole otra cosa. Así, al recorrer Escitia y construir su representación, Heródoto llega al promontorio del país de los tauros, al que describe así:[43]

[40] Ibídem, VIII, 98.

[41] Ibídem, IV, 26.

[42] *Ad Herennium*, IV, 46; véase M. Charles, "Bibliothèques", en: *Poétique*, 33, febrero de 1978, pp. 19-20. Fontanier, *Les Figures du discours*, define así el paralelismo: "El paralelo consiste en dos descripciones, consecutivas o mezcladas, mediante las cuales se aproximan, bajo sus relaciones físicas o morales, dos objetos cuya similitud o diferencia se desea demostrar."

[43] Heródoto, IV, 99.

Al *igual que (katá per)* en el Ática, hay dos lados de los límites de Escitia que dan al mar, uno al mar del sur y otro al del este. Pues, siguiendo con el ejemplo del Ática, los tauros ocupan una parte de Escitia, *como si (paraplésia, hos ei)*, en el Ática, otro pueblo, y no los atenienses, ocuparan el promontorio de Sunio, que, desde el demo de Thorikós hasta el de Anaphlústios, penetra más en el mar. Y digo esto en la medida en que cabe comparar estas minucias con cosas grandiosas. Ésa es la configuración de la Táurica.

Por lo tanto, la Taúrica es a Escitia lo que el Sunio es al Ática: tal es el primer paralelismo que se presenta. El agrimensor explica además el criterio que da validez a su comparación: vale "en la medida en que cabe comparar estas minucias con cosas grandiosas".[44] Pero estos escrúpulos son a la vez una manera de decir que la diferencia es puramente cuantitativa y de ninguna manera cualitativa: se agota en una medida. Sin duda, la Táurica es más grande que el Sunio, pero aparte de eso, es exactamente igual que éste; no se niega la diferencia sino que se la orienta.

El viajero prosigue, con un segundo paralelismo: "Para quien no haya costeado *(parapéploke)* esa zona del Ática, *voy a aclarar* la cuestión con otro ejemplo *(állos delóso)*: es como si *(hos ei)* en Yapigia [Apulia] un pueblo distinto a los yapigios ocupara el cabo que va desde el puerto de Brentesio [Brindisi] hasta Tarento". Por consiguiente, la Taúrica es en relación a Sicilia lo que el talón de la bota italiana en relación a la Apulia. Este segundo paralelismo apela a otro conocimiento geográfico; ¿es éste otro saber compartido, limitado a los griegos de la Magna Grecia? Adviértase que el viajero no dice "para quien no viva en Ática" ni "para quien no haya visto el Ática" sino "para quien no haya *costeado*" el Ática. Pues bien, ¿quiénes son los destinatarios principales de este paralelismo? ¿Los griegos de la Magna Grecia? ¿Entendiéndose por esto que los que hicieron el viaje a Grecia, o para alejarse de ella, sólo pudieron hacerlo por barco? ¿O son los navegantes? ¿Corresponden estas comparaciones más bien a la literatura de los *Periplos*, esa suerte de manual de instrucciones náuticas para uso de los viajeros? Sea como fuere, la comparación se consuma sobre la posibilidad (casi ilimitada) de fabricar otros paralelismos, porque "lo que digo a propósito de estos dos casos, puedo aplicarlo a otros muchos lugares similares con los que la Táurica guarda semejanza". Con ello el viajero hace alarde de su saber: puedo mostrar otros ejemplos; y autoriza a sus oyentes o lectores, si aún no *ven* bien, a construir otros aún más satisfactorios.[45]

El paralelismo se basa en el juego de cuatro términos, asociados dos a dos, según la fórmula *a* es a *b* lo que *c* es a *d*. Dicho de otra manera, la comparación, al

[44] Ibídem, *légo de hos eînai taûta smikrà megáloisi sumbaleîn*.

[45] Otro ejemplo de paralelismo, ibídem, II, 10.

tomar la forma de la analogía, se vuelve –valga la expresión– visión analógica. En efecto, cuando el narrador, para hacer ver las relaciones de la Táurica y Escitia, "coloca frente a los ojos" del destinatario las del Sunio y el Ática, genera una visión analógica. O incluso, hace suya la frase de Anaxágoras: *ópsis adélon tà phainómena:*[46] de lo que se ve a lo que no se ve; de lo conocido a lo desconocido.

La analogía cumple un papel importantísimo en los albores de la ciencia griega, donde funciona a la vez como método de invención y sistema de explicación.[47] Por eso, es interesante ver de qué manera un relato como la *Historia* recurre, adaptando a sus propias necesidades, este verdadero método de conocimiento que es el conocimiento "por comparación". Un caso extremo es el paralelismo construido por Heródoto entre el Istro (Danubio) y el Nilo.[48] "El Istro, como corre por tierras habitadas, es conocido por mucha gente; en cambio, nadie puede hablar de las fuentes del Nilo, pues Libia, a la que atraviesa en su curso, está deshabitada y desierta." Así, de lo conocido a lo desconocido, de lo manifiesto a lo oculto: para "encontrar" las fuentes del Nilo paso por las del Istro y procedo por inferencia: "en la medida en que, por meros indicios, puedo presuponer lo que se desconoce a partir de lo que es manifiesto".[49] Hipótesis general: el Nilo es como el Istro. Pero, para que la comparación tenga una capacidad heurística, debo postular una simetría entre el norte y el sur del mundo habitado, y es la aplicación de este principio lo que transmutará la comparación en paralelismo cabal: el Nilo es al sur lo que el Istro es al norte, o el Nilo es a Libia lo que el Istro es a Europa. Este ejemplo representa un caso límite. Primero, porque supone, para que pueda haber "descubrimiento", la pertinencia del principio de simetría. En efecto, este paralelismo requiere como condición la posibilidad de aplicar ese principio. Segundo y principal, porque el segundo término de la comparación (el curso del Istro), a diferencia del Sunio y del Ática, no pertenece de manera inmediata al mundo donde se relata. No forma parte del horizonte concreto del destinatario, probablemente tampoco de su saber compartido y, para colmo, no está garantizado por el ojo del narrador (yo vi). Sin embargo, toda la demostración se basa en la afirmación pasajera del narrador, según la cual su curso corresponde a lo conocido: él sabe, pero otros muchos también.

[46] H. Diller, "*Ópsis adélon tà phainómena*", en: *Hermès*, núm. 67, 1932, pp. 14-42.

[47] G. E. Lloyd, ob. cit. Sobre el poder de la analogía, véase M. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 36: "Viejo concepto, ya familiar para la ciencia griega [...] Su poder es inmenso, porque las similitudes que trata no son aquéllas, visibles y enormes, de las cosas mismas; basta que sean las semejanzas más sutiles de las relaciones [...]" [trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999].

[48] Heródoto, II, 33, 34.

[49] Ibídem, *hos egó sumbállomai toîsi emphanési tà mè ginoskómena tekmairómenos*, expresión que hace eco de la fórmula de Anaxágoras.

Salida del mundo donde se relata, la comparación permite ver; directamente: *a* es como *b*; o analógicamente: *a* es a *b* como *c* es a *d*. Operador de traducción, filtra al otro en el mismo. Ficción narrativa validada por el ojo del viajero o el saber del narrador, busca que el destinatario crea; y si una vez recogida la red subsiste la diferencia, ésta es asignable y mensurable, por lo tanto, dominable ("en la medida en que cabe comparar estas minucias con cosas grandiosas").

La medida del thôma

El relato de viaje, si aspira a ser un informe fiel, debe incluir una sección de "*thôma*" (maravillas, curiosidades). La *Historia* no carece de ella; en efecto, se ha demostrado fácilmente que los *lógoi* etnográficos generalmente están organizados así: introducción sobre la naturaleza del país, revista a los *nómoi*, mención de los *thomásia* y, finalmente, historia política.[50] Que el *thôma* es un verdadero *tópos* del relato etnográfico lo demuestra la introducción al capítulo sobre Libia: "En comparación con otros países, Libia no posee muchas maravillas dignas de mención, a excepción de las arenas auríferas que bajan del Tmolo";[51] y lo confirma el uso de la misma estructura de la frase, esta vez a propósito de Escitia[52] y las escasas maravillas que ofrece al viajero. Que el narrador está embargado por el deseo de maravillas-curiosidades, lo demuestra claramente el "Proemio" de su obra, donde define sus objetivos: entre otros, quiere mencionar y mostrar los *érga megála te kaì thomastá*, tanto de los griegos como de los bárbaros. ¿Qué son esos *érga*? Hubo muchas discusiones, las opiniones están divididas: ¿son los "monumentos", es decir, los monumentos más notables construidos por los griegos y los bárbaros? ¿Son acciones, es decir, hazañas gloriosas? ¿O se trata, como es más probable, a la vez de las maravillas de la naturaleza, los monumentos y las hazañas? No importa: sólo nos interesa su calificativo de *thomastá*;[53] quiere referirlas porque son *thomastá* (y *megála*, grandiosas), por lo tanto, dignas de ser recordadas: para que no corran el riesgo de quedar sin renombre *(akléa)*.

Puesto que el relato le deja el terreno libre, el *thôma* puede ser incluido entre los procedimientos de la retórica de la alteridad. Produce, en términos genera-

[50] Jacoby, *R. E.*, Suppl. II, 331-332.

[51] Heródoto, I, 93: *thómata gê he Ludíe es suggraphen*...

[52] Ibídem, IV, 82: "Este país, aparte de que tiene los ríos más grandes y más numerosos del mundo, no posee curiosidades destacables [...]".

[53] Para un examen del sentido de *érgon*, véase H. R. Immerwahr, "Ergon, History as a monument", en: *American Journal of Philology*, núm. 81, 1960, pp. 263-264; el artículo de H. Barth, "Zur Bewertung und Auswahl des Stoffes durch Herodotus" (Die Begriffe, *thôma*, *thomázo*, *thomásios* und *thómastos*), en: *Klio*, núm. 50, 1968, pp. 93-110, es también un aporte a la determinación del sentido de esta expresión.

les, un efecto de seriedad; porque el narrador no puede dejar de incluir esa sección esperada por su público; si la omitiera, se quedaría sin crédito. Todo parece estar sometido al siguiente postulado: allá, en el país de los otros, no pueden faltar las maravillas-curiosidades. Así, cuando Heródoto evoca los *eschatiá*, los confines del mundo habitado, se encuentra un eco de esta "teoría": "Y por cierto que al igual que a Grecia le ha tocado en suerte el clima probablemente más favorable y templado del mundo, puede afirmarse que a las zonas más remotas de la tierra habitada les han correspondido los recursos más preciosos"; y aún, "las zonas más remotas del mundo, que circundan el resto de la tierra y delimitan su extensión, poseen fundamentalmente los productos que a nosotros se nos antojan más preciosos y más raros".[54] Gran belleza, rareza suma, tales son los constituyentes del *thôma*. Dicho de otra manera, éste se presenta como una traducción de la diferencia: es una de las transcripciones posibles entre aquí y allá.

Desde luego, el *thôma*, como categoría del relato etnográfico, no es una invención de Heródoto; todo lo contrario, aparece en la epopeya y en Hesíodo, donde no designa solamente la maravilla, sino también "el milagro como objeto de estupor"; es algo propio de lo divino, corresponde a los dioses, *sêma*, *thôma* corresponde a los mortales.[55] En la *Historia*, la referencia a la esfera divina ha desaparecido y el *thôma* presenta aparentemente una estructura doble: en efecto, es cualitativamente extraordinario o cuantitativamente notable.

Las zonas más remotas del mundo, donde se encuentran las cosas "más preciosas" y "más raras", poseen las misteriosas plantas aromáticas.[56] Los árabes recogen el incienso mediante fumigaciones para ahuyentar a las serpientes aladas que custodian los árboles que lo producen; la canela se recoge de un lago habitado por una especie de murciélagos de los que uno debe protegerse envolviendo todo el cuerpo con un pellejo de buey. "De un modo aún más asombroso" (*thomastóteron*) se recoge el cinamomo: ciertas aves lo utilizan para construir sus nidos, y hay que recurrir a un subterfugio para hacer caer esos nidos porque son inaccesibles. En cuanto al láudano, es "más asombroso todavía": esta planta aromática de perfume delicioso se encuentra adherida a la barba de los machos cabríos, un lugar sumamente fétido. Así, la procedencia de estos productos admirables sólo puede ser asombrosa.

No obstante, ¿estamos ante un calificativo puro? No, porque se observará que el orden de exposición escogido por el narrador sigue el carácter cada vez más "asombroso" de los productos; y la mirra, cuya recolección no ofrece dificulta-

[54] Heródoto, III, 106, 116.

[55] G. Nenci, "La concezione del miracoloso nei poemi homerici", en: *Atti Accad. Scienze, Torino*, XCII, 1957-1958, pp. 275-311. Idem, "La concezione del miracoloso in Esiodo", en: *Critica Storica*, núm. 31, 1962, pp. 251-257.

[56] Heródoto, III, 107, 112.

des, merece apenas una mención pasajera. Finalmente, el *thôma* opera como criterio de clasificación: de lo menos asombroso a lo más asombroso; existe, pues (al menos virtualmente), una escala y una medida del *thôma* a las cuales se refiere el narrador. Las distintas recolecciones son relatadas al oyente en función de la cantidad de *thôma* que contiene cada una y sólo en esa función. La ley organizadora de lo cualitativamente asombroso parece ser, asimismo, lo cualitativamente notable. En cuanto a la escala del *thôma*, su manejo depende exclusivamente del narrador, pero en función del destinatario: se la genera según aquello que "nosotros" (yo y vosotros) implícitamente consideramos asombroso o extraordinario en medida creciente; por eso, depende de la oreja del público. Es concebible que, llegado el caso, el *thôma* pueda adoptar la figura de la inversión. Por ejemplo, el carácter "asombroso" de la recolección del láudano deriva del hecho de que se lo encuentra en la barba de los machos cabríos; es decir, aquello que desprende el mejor aroma se encuentra precisamente en el lugar más apestoso: lo sorprendente es esa atracción de los opuestos. Inmediatamente después de decir que Egipto es un país con "muchísimas maravillas", Heródoto comienza su exposición sobre la diferencia egipcia que se troca en inversión: del *thôma* a la inversión y de la inversión como transcripción posible del *thôma*.[57]

El *thôma* también puede ser la singularidad de la cual no se acierta a dar una explicación, la excepción: tal es el caso de las mulas en la Élida, o mejor, su ausencia. Al describir el clima escita, Heródoto observa que los caballos resisten el frío, pero las mulas (y los asnos) no lo resisten en absoluto, mientras que en otros países sucede lo contrario: los caballos no resisten el frío y las mulas, sí. A continuación, aborda los cuernos de los bueyes: si éstos no tienen cuernos, se debe al frío. La prueba es que Homero dice que en Libia "los corderos nacen ya con cuernos"; por consiguiente, simetría e inversión entre lo frío y lo caliente, entre Escitia y Libia. Conclusión general: "El frío, en suma, explica esos fenómenos que se producen en dicha región *(enthaûta)*".

"Por otra parte me pregunto, lleno de perplejidad *(thomázo)* [...] por qué razón en toda la Élida no pueden ser engendrados mulos."[58] Si la Élida era una región fría, se podía invocar el precedente escita para esta ausencia y dar cuenta de la anomalía. Puesto que la Élida escapa a la regla general y también a su inversa, sólo me queda asombrarme *(thomázo)*. Estas observaciones, presentadas por el narrador como "digresiones" *(prosthéke)*,[59] muestran que existe un vínculo

[57] Ibídem, II, 35.

[58] Ibídem, IV, 30. El texto continúa: "Los propios eleos aseguran que en su región no se engendran mulos en virtud de cierta maldición".

[59] Ibídem: "Me pregunto, lleno de perplejidad, pues, a decir verdad, mi relato ha ido, desde un principio, en busca de digresiones, por qué [...]".

entre el *thôma* y la digresión: la digresión puede ser una forma de expresión del *thôma* y éste puede operar en el relato como figura organizadora de aquélla.

¿*Thôma* según la cualidad, *thôma* según la cantidad? La recolección de las plantas aromáticas demostró que, en total, lo cualitativo se transcribía en cuantitativo por aplicación implícita de una escala del *thôma* que proporcionaba también un orden de exposición. Pero la mayoría de las veces la *Historia* expresa el *thôma* en términos de cantidad y medida: no en relación con una escala (de lo menos asombroso a lo más asombroso) sino transcrito directamente en números y medidas, como si éstos constituyeran el ser del *thôma*: cuanto mayor es la medida y más elevada la cifra, más grandioso es el *thôma*. Como si la escala del *thôma*, implícita y compartida con su público, le pareciera demasiado vaga o dudosa, el narrador la proyecta sobre otra escala, inmediatamente disponible y más segura: la de los números.

Por ejemplo: "Los árabes tienen dos especies de ovejas que merecen destacarse *(áxia thómatos)*, ya que no se dan en ningún otro lugar"; singularidad. Transcripción de la singularidad en cantidad: "La primera de dichas especies tiene una larga cola no inferior a tres codos [...] La otra especie ovina está dotada de una cola ancha, con una anchura que alcanza hasta un codo".[60] Asimismo, entre las curiosidades asombrosas de Escitia está la huella de un pie, notable por su longitud de dos codos;[61] quien dejó esta huella gigantesca es nada menos que Heracles. Heródoto no tiene la menor duda sobre este particular, sobre todo porque en la historia de los orígenes del pueblo escita relatada por los griegos del Ponto[62] se dice que Heracles efectivamente visitó Escitia. En general, los griegos tienen un elenco disponible de personajes preparados para responder a todas las situaciones; presentes como operadores de inteligibilidad, sirven para clasificar los fenómenos, ponerlos en orden; ayudan a pensar el mundo, casi como instrumentos intelectuales, incluso como herramientas lógicas. Una gran huella significa el rastro de Heracles y no, lo cual sería un enfoque moderno, ¡la existencia de un hombre salvaje o la presencia de algún yeti escita!

Para calificar el *thôma*,[63] Homero y Hesíodo utilizan el adjetivo "grandioso" *(mégas)*, pero esta grandiosidad del *thôma* no se mide; efectivamente, en asociación con *mégas* aparece *deinós*, terrible, formidable. El "milagro" es, pues, grandioso o terrible, y grandioso porque es formidable. Por el contrario, en la *Historia*, la representación del *thôma* suele ser la cifra; los ejemplos abundan[64] y aquí

[60] Ibídem, III, 113.

[61] Ibídem, IV, 82.

[62] Ibídem, IV, 8-10; véanse más arriba, pp. 47 y ss.

[63] G. Nenci, "La concezione del miracoloso in Esiodo", ob. cit., p. 254.

[64] Ejemplos de transcripciones manifiestas de *thôma* en grandeza mensurable: I, 184, 185; II, 111, 148, 149, 155, 156, 163, 175, 176; III, 113; IV, 82, 85, 199...

sólo hablaré del laberinto de Egipto, que produce en el visitante "mil asombros", un *thôma muríon*, es decir, un asombro cuya intensidad requiere un número para ser apreciada. "En efecto, si se sacara la cuenta de las construcciones y obras de arte realizadas por los griegos, claramente se vería que han supuesto menos esfuerzo y costo que este laberinto";[65] "supera, incluso, a las pirámides".

> Tiene doce patios cubiertos, seis de ellos orientados hacia el norte y los otros seis hacia el sur, todos contiguos, cuyas puertas se abren unas frente a otras, y rodeados por un mismo muro exterior. Dentro hay una doble serie de estancias, unas subterráneas y otras en un primer piso sobre las anteriores, en número de tres mil, mil quinientas en cada nivel. Pues bien, nosotros personalmente pudimos ver y recorrer las estancias del primer piso y de ellas hablamos por nuestras propias observaciones; de las subterráneas, en cambio, tuvimos que informarnos verbalmente, pues los egipcios encargados de ellas no quisieron enseñármoslas [...] Por lo tanto, de las estancias de abajo hablamos por los datos que obtuvimos de oídas; en cambio, tuvimos ocasión de contemplar personalmente las de arriba, que exceden toda obra humana. En efecto, los accesos de sala a sala y el intrincado dédalo de pasadizos por los patios despertaban un desmedido asombro mientras se pasaba de un patio a las estancias, de las estancias a unos pórticos, de los pórticos a otras salas y de las estancias a otros patios.

Así, evaluar, medir, contar son operaciones necesarias para la traducción del *thôma* en el mundo donde se relata. Piense el lector en el título que se suele dar al libro de Marco Polo, el *Milione*, sin duda una manera de destacar la omnipresencia del número y poner en tela de juicio su credibilidad. Por otra parte, el "Proemio" de la *Historia*, al citar los *érga megála te kaì thomastá*, ya unía *thôma* con grandioso; y si la fórmula evoca a Homero y Hesíodo, quiere decir también que en lo sucesivo la grandeza es susceptible de ser medida. El caso del laberinto precisa, por otra parte, que el *thôma* tiene que ver con el ojo del viajero: lo vi con mis propios ojos; el ojo está presente como garantía del *thôma*.

Cuando Hesíodo describe el Tártaro, precisa que es un prodigio "incluso para los dioses inmortales".[66] En el relato etnográfico, es el viajero quien se convierte en la medida del *thôma*; el *thôma* es para mí, no para los dioses, y soy yo quien considera que tal paisaje o construcción es "admirable" o "asombrosa". "Voy a describir a continuación lo que constituye a mi juicio la mayor maravilla *(thôma mégiston)* de todas las de esa tierra", escribe Heródoto acerca de Babilonia.[67] Por lo tanto, existe un vínculo entre *thôma* y enunciación: el ojo del viajero

[65] Heródoto, II, 148, 199.
[66] Hesíodo, *Teogonía*, 743-744.
[67] Heródoto, I, 194; III, 12; IV, 129.

opera como medida del *thôma* y el narrador "hace ver" el *thôma* al destinatario, precisamente al dar las medidas. El *thôma* aprovecha todas las técnicas de la agrimensura.

El *thôma* puede ser el hilo conductor de la digresión, pero en un sentido más general es el productor del relato: es lo que hace decir o escribir. "Voy ahora a extenderme en detalle sobre Egipto, porque, comparado con cualquier otro país, tiene muchísimas maravillas (*pleîsta thomásia*) y ofrece obras que superan toda ponderación; por esta razón hablaré de él con especial detenimiento."[68] La extensión del relato es una función de la cantidad de *thôma*: cuanto más *thôma*, más largo será el relato. Pero este relato, por largo que sea, no basta para agotar el *thôma*, que aun puede escapar a esto: hay un resto, un más alla de las *verba*, un indecible.[69] Así, Egipto es el país que "ofrece obras que superan toda ponderación" (*érga lógou mézo*), pero precisamente una manera de introducirlas en el *lógos*, de explicarlas o dar cuenta de ellas, es dar su número y medida.

Traducción de la diferencia entre el allá y el aquí, el *thôma* produce, al fin y al cabo, un efecto de realidad: dice, yo soy la realidad del otro; allá las cosas sólo pueden ser *thomastá*. Su verosimilitud se basa en ese postulado. En la medida en que su presencia en el relato crea un efecto de seriedad, que produce un efecto de realidad (y hay efecto de seriedad porque hay efecto de realidad), que se basa en el ojo-medida del viajero, el *thôma* es un procedimiento utilizado por el relato de viaje para generar credibilidad.

Traducir, nombrar, clasificar

Una retórica de la alteridad es en el fondo una operación de traducción: pretende hacer pasar el otro al mismo (*tradere*); pasador de la diferencia. ¿Pero qué sucede en la *Historia* con la traducción propiamente dicha? ¿Está embargado el narrador por el deseo de traducir, es decir, "expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra"?[70]

En 1578 apareció el relato de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Este texto está organizado según una verdadera "economía de la traduc-

[68] Ibídem, II, 35.

[69] Por ejemplo, Hesíodo menciona, a propósito de Cerbero, el carácter indecible (*oú ti phateíon*) del *thôma*; véase G. Nenci, ob. cit., p. 255.

[70] Definición del *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 1992. [El autor da la definición del diccionario Robert, "faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés": hacer que lo que estaba enunciado en una lengua lo sea en otra, tendiendo a la equivalencia semántica y expresiva de los dos enunciados. N. del T.]

ción",[71] es decir que en su misma exposición establece gradualmente que entre el "aquí" y el "allá" lo que difiere no son tanto las cosas como su apariencia; porque, a fin de cuentas, la naturaleza humana es la misma, sólo la lengua es otra. Pero la lengua es traducible, y por lo tanto la diferencia es susceptible de ser aprehendida. Entre el Viejo y el Nuevo Mundo, es la traducción lo que mantiene y a la vez reduce la distancia oceánica: es, por tanto, signo de corte y, a la vez, signo siempre renovado de sutura; corte-sutura, dos tiempos de un mismo movimiento que elabora el texto. Para poder instalarse teóricamente, semejante economía de traducción supone que sea posible referirse a una problemática que distingue el ser de la apariencia.

El deseo de traducción es explícito en el libro de Léry, porque el capítulo XX es un diccionario francés-tupí, mejor dicho, un "asimilador",[72] presentado bajo la forma de un diálogo entre un tupinambá y un francés. Si la diferencia corresponde a la lengua, este capítulo presenta "el código de transformación lingüística".[73] Con este "coloquio" concluye la descripción de la vida indígena, porque los dos capítulos finales se refieren a las peripecias del regreso al "aquí".

¿Es posible encontrar en la *Historia* una economía de la traducción? En el sentido preciso del término, de ninguna manera. En efecto, no hay un "coloquio" egipcio-griego, persa-griego ni, por cierto, escita-griego. Marco Polo aprendió el persa, el mongol y algo de chino. Léry recurre a los servicios de un "intermediario", un intérprete, pero aprende el tupí, y es a título de esta competencia en el idioma que ataca a su viejo enemigo Thévet; éste había dedicado un capítulo de su *Cosmographie* a la lengua de los americanos, pero según Léry, no hacía más que "graznar [...] confusamente y sin orden", porque en realidad no sabía una palabra. El mismo Léry emplea con frecuencia palabras en tupí y en la mayoría de los casos da inmediatamente su traducción y explicación; esta manera de escribir produce sin duda un efecto de exotismo, pero también de seriedad. Heródoto probablemente sólo conocía el griego;[74] sin duda no visitó, como Léry, un solo país, ni vivió, como Marco Polo, dieciséis años en una misma región, pero no es menos cierto que el común de los griegos sólo hablaba el griego: "It was not for them –escribe Momigliano– to converse with the natives in the native's languages [...] There was no tradition of translating foreign books into Greek". Y la mirada que echa Heródoto sobre las otras civilizaciones sería en última instancia "fría y segura de sí misma". "There was no temptation to yield to foreign

[71] M. de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, París, 1975, p. 233.

[72] Ibídem, p. 232, título del capítulo, "Colloque de l'entrée ou arrivée en la terre du Brésil, entre les gens nommés Toupinamboults... en langage sauvage et français" ["Coloquio del ingreso o arribo en la tierra del Brasil, entre el pueblo llamado tupinambá... en lengua salvaje y francesa"].

[73] Ibídem.

[74] Legrand, *Introduction*, p. 75, y nota a Heródoto en I, 139.

civilizations. In fact, there was no desire to get to know them intimately by mastering foreign languages."[75]

En realidad, Heródoto habla con griegos o con personas que hablan el griego, o bien se informa por intermedio de intérpretes como en su viaje por Egipto. Al visitar la pirámide de Quéops, toma nota de una inscripción y agrega, "si recuerdo bien lo que me dijo el intérprete que me leía los signos";[76] pero es el único caso. En las demás ocasiones, cuando refiere palabras o cita un texto o inscripción, ni siquiera se plantea el problema de la traducción. En general, los griegos de la *Historia* sólo tienen relaciones con los persas por intermedio de intérpretes,[77] con la sola excepción de Histieo de Mileto, tirano y fantoche del Gran Rey que, por lo menos en una ocasión, pronuncia unas palabras en persa. Pero se trata de un caso muy particular: durante una batalla, cuando un soldado persa está a punto de matarlo, se deja reconocer: ¡un caso de urgencia![78] En cuanto a la formación de los intérpretes, el libro II incluye una precisión interesante: Psamético, que llegó al poder con ayuda de los jonios y los carios, les concedió tierras y "les confió también unos niños egipcios para que les enseñaran la lengua griega y, de esos niños que aprendieron el griego, descienden los intérpretes que hay hoy en día en Egipto".[79] Por lo tanto, el oficio pasa de padres a hijos, pero lo más importante es que esos intérpretes son egipcios que hablan griego, no griegos que conocen la lengua egipcia.

Si bien la *Historia* no está organizada según una "actividad traductora", no obstante, aparecen un cierto número de traducciones (una treintena). ¿De qué tipos son y qué indican desde el punto de vista de la relación con el otro? Se trata ante todo de sustantivos, en particular de nombres propios; en cambio, la traducción jamás afecta los enunciados; por lo tanto, está vinculada fundamentalmente con la actividad de nominación: en un relato que refiere al otro, es una modalidad de nominación.

El nombre propio tiene un significado, como sucede, por ejemplo, con los Grandes Reyes, Darío, Jerjes y Artajerjes. Traducidos al griego, significan respectivamente "Poderoso", "Guerrero" y "Gran Guerrero", y "en su propia lengua los griegos podrían denominar 'rectamente' (*orthôs*) a esos reyes como acabo de decir".[80] Por medio de la traducción, el nombre aparece como nombre propio

[75] A. Momigliano, "The fault of the Greeks", en: *Daedalus*, núm. 104, 2, 1975, pp. 12, 15. [No existía la tentación de ceder a las civilizaciones extranjeras. En realidad, no existía el deseo de conocerlas íntimamente mediante el dominio de las lenguas extranjeras.]

[76] Heródoto, II, 125. La traducción aparentemente es caprichosa.

[77] Ibídem, III, 38, 140.

[78] Ibídem, VI, 29. Por el contrario, durante un banquete ofrecido a Mardonios en Tebas, un persa se dirige a su vecino griego en griego (IX, 16).

[79] Ibídem, II, 154.

[80] Ibídem, VI, 98.

y a la vez denominación: Darío y Jerjes es como decir Ricardo Corazón de León o Iván el Terrible; la traducción agrega un sentido suplementario. Aquello que se presentaba como simple clasificación (hubo un rey llamado Darío, otro llamado Jerjes, etcétera), se entiende en lo sucesivo como denominación, en la medida en que esos nombres dicen algo acerca de su dueño: Jerjes es el tercer soberano de la dinastía después de Ciro y Darío, pero también es el "Guerrero".

He aquí un segundo ejemplo de traducción-denominación, más rico que el anterior: el de las amazonas. Los escitas las llaman *oiórpata*, que en griego significa "matadoras de hombres", porque los escitas llaman al hombre "*oiór*" y "*patá*" significa matar.[81] Por lo cual, se diría que la traducción se hace en dos tiempos: en Escitia, las amazonas se llaman *oiórpata*, nombre que en griego significa "matadoras de hombres". Dicho de otra manera, si bien *oiórpata* es una traducción de "amazonas", las dos palabras no tienen la misma "etimología": en efecto, por medio de la "etimología escita" se llega al sentido de "matadoras de hombres", mientras que la etimología griega popular, que Heródoto no menciona (pero que probablemente era conocida por su destinatario), conduce a *a-mazós*, "sin seno".[82] Así, la mera denominación traductora, al utilizar los registros griego y escita, ayuda a construir la representación de las amazonas: para un griego, la denominación *oiórpata* se convierte por intermedio de la traducción en una descripción que acrecienta su conocimiento de las amazonas.

Último ejemplo, el de Báttos, fundador de la colonia de Cirene en Libia: "Tuvo de ella un hijo con un defecto articulatorio –concretamente era tartamudo– a quien, según el testimonio de tereos y cireneos, se le impuso el nombre de Báttos [que en griego significa tartamudo], aunque, *a mi juicio*, debió de ser algún otro, que cambió por el de Báttos al llegar a Libia [...]; pues en libio 'rey' se dice *báttos*".[83] Por lo tanto, la denominación *Báttos* designa a la persona como "el tartamudo" si se refiere al registro griego, o como "el rey" si se adopta el punto de vista libio; lo que permite pasar del uno al otro es precisamente la denominación traductora, garantizada por el saber del narrador ("a mi juicio").

[81] Ibídem, IV, 110. Legrand, apoyándose en Benveniste, califica esta traducción de caprichosa. Otro ejemplo de traducción, IV, 27: "Los denominamos arimaspos utilizando una palabra escita, pues en dicho idioma, *arima* significa 'uno' y *spu*, 'ojo' ".

[82] En el saber compartido griego, la "etimología escita" puede también evocar o recordar la denominación homérica (*Ilíada*, VI, 186): se califica a las amazonas de *antiáneirai*, es decir, jugando con el prefijo *anti*, a la vez "iguales" y "enemigas de los varones".

[83] Heródoto, IV, 155. Lo gracioso de este ejemplo es que la designación es singular (se trata de la misma persona), pero el mismo nombre, *Báttos*, que para un griego es una designación, para un libio es una descripción (de creerle a Heródoto), y a la inversa. Véase V. Descombes, "Une supposition très singulière ou comment désigner la porte d'Ali Baba", en: *Critique*, mayo de 1978, pp. 467-492.

Aparte de esos ejemplos,[84] la denominación traductora se aplica también en el dominio particular de los nombres de los dioses. En efecto, ¿qué son estos nombres? ¿Son nombres propios, denominaciones, acaso sustantivos comunes? ¿Qué significan? La cuestión de los nombres, los *ounómata*, es vasta y compleja porque conduce a la del espacio divino y la representación de la divinidad en la *Historia*. En estas líneas no se puede abordar el problema como tal, de manera que me limitaré a evaluar la actividad de la traducción en su relación con una retórica de la alteridad: la traducción como uno de los procedimientos de esta retórica.

La traducción opera en sentido inverso (se da el nombre de una divinidad en griego y luego en lengua bárbara) o directo, con predominio del primero (once ejemplos de aquél contra cinco de éste).

Todos los ejemplos de traducción directa se encuentran en el *lógos* egipcio: tal dios (sigue el nombre en egipcio) en lengua griega (*katà Helláda glôssan*) es tal dios;[85] en cambio, el panteón escita es presentado solamente en traducción inversa.[86]

Segunda observación: la importancia del nombre. Desde el relato del Génesis se sabe que denominación implica dominación: al nombrar las criaturas de Dios, Adán proclama su preeminencia sobre ellas. Otra manera de resaltar la importancia del nombre es la práctica del secreto: en efecto, se sabe de muchas sociedades primitivas en las cuales los nombres de los hombres se conservan en secreto (es decir, sólo se los revela a ciertas personas y de acuerdo con un ritual preciso). Por consiguiente, imponer un nombre o conocerlo otorga cierto poder: el nombre siempre es más que su articulación sonora.

En el contexto griego, Demócrito, que había compuesto un *Onomastikón*, dice que los nombres de los dioses son "estatuas sagradas dotadas de voz" (*agálmata phonéenta*).[87] Por lo tanto, el nombre del dios es su "representación sonora", así como la estatua es su representación visual. Mucho antes de Demócrito, los pitagóricos consideraban que todos los nombres –no sólo los de los dioses– eran imágenes (*agálmata, eikónes*) de las cosas.[88] En esta perspectiva, los nombres muestran las cosas; los nombres de los dioses muestran a los dioses: conocer a los dioses es saber sus nombres. Antístenes, que consideraba que la educación comen-

[84] A los cuales cabe agregar I, 110; II, 30; IV, 52, 192; III, 26; VI, 119; VIII, 85; II, 143; IX, 110.

[85] Heródoto, II, 144 (Horus = Apolo); II, 137 (Búbastis = Artemisa); II, 59 (Isis = Deméter); II, 144 (Osiris = Dioniso); II, 153 (Apis = Épaphos).

[86] Ibídem, IV, 59; otros ejemplos de "inversa"; I, 131; II, 42, 46, 79; III, 8.

[87] Demócrito, 68 B 142 (D.K.).

[88] V. Goldschmidt, *Essai sur le* Cratyle, París, 1940, p. 27; P. Boyance, "La doctrine d'Eutiphron dans le *Cratyle*", en: *Revue des études grecques*, 1941, pp. 143-175; W. Burkert, "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Dereni entre Anaxagore et Cratyle", en: *Les Études philosophiques*, núm. 4, 1970, pp. 443-445.

zaba por el estudio de los nombres, escribió un libro *Sobre la educación o los nombres*.[89] Estas tesis serán abordadas más adelante en el *Cratilo*, que también dedica algunas páginas a los nombres de los dioses.[90] En efecto, Sócrates se divierte en examinar la rectitud en la composición de sus nombres al dar etimologías de éstos en función de las cualidades de cada dios. Tal es, a grandes rasgos, el contexto en el cual se puede inscribir este problema de los *ounómata* divinos y, sobre todo, esta afirmación tan discutida sobre el origen egipcio de los nombres de los dioses: "Los *ounómata* de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes de Egipto".[91]

Tercera observación: ¿qué implica la posibilidad de traducir, el hecho de que uno pueda decir que Hestía es Tabití en escita o que Osiris es Dioniso en griego? Linforth concluye de esto que los nombres de los dioses son tratados como sustantivos comunes.[92] Finalmente, los nombres de los dioses ocupan el mismo lugar que los demás sustantivos de la lengua, concebida como un repertorio: como ellos, son susceptibles de ser traducidos a otra lengua gracias a la constitución de las tablas de equivalencia.

¿Pero es pertinente esta distinción entre el nombre propio y el común? Sin entrar en las discusiones de los lógicos y lingüistas sobre qué es un nombre propio, cabe destacar que el *Cratilo*, en el que Platón busca una teoría de la denominación de las cosas en general, pasa con indiferencia (según parece) del nombre propio al común: de ciento treinta y nueve ejemplos de denominación, cuarenta y nueve corresponden a nombres propios.[93] Es como si las dos operaciones de denominación pudieran ser asimiladas. Por otra parte, Lévi-Strauss señala que "el carácter más o menos 'propio' de los nombres no es determinable de manera intrínseca ni por sola comparación con las demás palabras del lenguaje; depende del momento en que cada sociedad declara consumada su obra de clasificación". En efecto, para el etnólogo, el nombre propio, como el llamado lugar en el espacio, es un punto de referencia en el seno del grupo social y es imposible definirlo de otro modo que como "un medio de asignar una posición, en un sistema

[89] Diógenes Laercio, VI, 7.

[90] Platón, *Cratilo*, 397 *c*-408 *d*.

[91] Heródoto, II, 50. Sobre esta cuestión me parece que el mejor artículo sigue siendo el de I. M. Linforth, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *Univ. Of Calif. Publ. In Class. Philo.*, núm. 9, 1926, pp. 1-25. Véanse por otra parte R. Lattimore, "Herodotus and the name of Egyptian gods", en: *Classical Philology*, núm. 34, 1939, pp. 357-365, y la respuesta de Linforth, en: *Classical Philology*, núm. 35, 1940, p. 300; y también A. B. Lloyd, *Herodotus Book II, Commentary*, Leiden, 1976.

[92] I. M. Linforth, ob. cit., p. 11: "Así como *húdor* y *aqua* significan la misma cosa, aunque un griego, escribiendo en griego, emplea la palabra *húdor*, mientras que un romano, escribiendo en latín, empleará *aqua*, Zeus y Amón significan la misma cosa, y Heródoto, escribiendo en griego, emplea naturalmente Zeus".

[93] G. Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, París, 1963, p. 26.

que comprende numerosas dimensiones". Por aplicación de las reglas de atribución, el nombre propio identifica un lugar y "confirma la pertenencia del individuo *nombrado* a una clase preordenada". En esas condiciones, "decir que una palabra es percibida como nombre propio es decir que se sitúa en un nivel más allá del cual no se requiere clasificación alguna, no de manera absoluta sino en el seno de un sistema cultural determinado".[94] El nombre propio clasifica y siempre significa por lo menos eso.

Los *ounómata* divinos, en la medida en que "identifican un lugar", corresponderían a los nombres propios. "Confirman la pertenencia del individuo nombrado a una clase preordenada" (la de los dioses); por otra parte, es evidente que no se puede dar un nombre cualquiera: los nombres de los dioses corresponden a un conjunto paradigmático; por lo tanto, son propios. Pero la traducción, el hecho de que se los pueda traducir del egipcio al griego o del griego al escita, parece situarlos con los sustantivos comunes. No obstante, al consultar el "diccionario" de Heródoto, se advierte que éste dista de ser completo. Muchos nombres de dioses no son traducidos: así, sabemos que los libios oran a Atenea, Zeus, Helios, Poseidón, etcétera, pero no sabemos cómo se llaman en libio. Aparece el nombre griego, pero no el indígena.[95] ¿Qué significa esta ausencia de traducción en sentido inverso? ¿Ignoraba el narrador estas equivalencias o consideraba inútil presentarlas en la medida en que la denominación de los panteones indígenas en griego era un punto de referencia suficiente para el destinatario?

También existe el caso inverso: una ausencia de traducción (en sentido directo); el texto da el nombre indígena, pero no su equivalente griego. Entonces aparece un espacio en blanco en la tabla de correspondencias de los nombres divinos, o mejor dicho, un triple espacio en blanco, porque el fenómeno se repite para tres divinidades distintas: Cibebe, Pleístoros y Sálmoxis. Las tres son calificadas de "divinidad local" *(theós epichórios)* y la presencia del adjetivo es indicio de su intraducibilidad. Cibebe es presentada como "una divinidad local" de Sardes. ¿Por qué no se puede traducir su nombre por Cibeles o Madre de los dioses? Por una doble razón: los jonios sublevados contra el Rey, al llegar a Sardes, incendiaron su templo (por lo tanto, esa divinidad no podía ser griega), hecho que a los persas "sirvió de pretexto para, posteriormente, vengarse incendiando los templos de Grecia" (por lo tanto, esa divinidad formaba parte del dominio persa).[96] Por su parte, Pleístoros es un dios de los tracios apsintios, a quien se ofren-

[94] Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, 1962, pp. 240, 248, 285 [trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, Madrid, FCE, 2002].

[95] Incluso cuando hay una traducción, no se establece una serie, salvo en I, 131, Afrodita Urania = Milita = Alalat = Mitra.

[96] Heródoto, V, 102.

dan sacrificios humanos;[97] esa característica probablemente explica el espacio en blanco en la tabla de correspondencias: en efecto, no puede haber equivalente en griego. En cuanto a Sálmoxis,[98] tanto la incertidumbre sobre su identidad (¿es dios, hombre o demonio?) como la manera horrible de "enviarle" un mensajero explican la ausencia de traducción. Su alteridad no sólo es intraducible, sino redoblada por su otro nombre: "algunos de ellos denominan a este mismo ser Gebeleicis". De Sálmoxis a Gebeleicis: este nombre, de consonancias extrañas, aleja aún más la posibilidad de una traducción.[99] En los tres casos, la ausencia de traducción indica probablemente la falta de equivalencia: nada hay en el mundo griego que se corresponda con Cibebe, Pleístoros y Sálmoxis.

En definitiva, los blancos del "diccionario" confirman que nombrar al otro es clasificarlo. Por otra parte, el ejemplo de Pleístoros, como el de Sálmoxis-Gebeleicis, demuestra que no traducir es clasificar a los pueblos junto con sus dioses. En efecto, la alteridad del nombre es la metonimia de la alteridad de los pueblos. Traducir es clasificar; pero, evidentemente, no traducir no lo es menos. Esto se advierte en la reiteración de la frase, referida a los panteones bárbaros, de "adoran *únicamente* a los dioses...".[100] Por ejemplo, los masagetas no conocen *sino* al Sol, o los escitas no adoran *sino* a ocho divinidades, pero en todos los casos, los panteones bárbaros son menos numerosos que el griego, con sus doce dioses poderosos. Dicho de otra manera, al clasificar al otro me clasifico a mí mismo y todo sucede como si la traducción se realizara en sentido inverso, es decir, como si el panteón de referencia fuera el griego y el narrador procediera de acuerdo con un sistema de presencia-ausencia.

¿Cabe concluir de esta operación de nominación traductora que la diferencia entre los dioses es puramente nominal, que basta traducir un nombre para recuperar la identidad y que, en definitiva, los dioses son los mismos en todas partes aunque no en todas partes están los mismos dioses? Si así fuera, la actividad traductora tendría cabida: el relato levantaría los pellejos heterogéneos de las lenguas para revelar la identidad de las sustancias. Y más allá de la diversidad de los espacios geográficos, habría unidad del espacio divino. Irían en ese sentido las equivalencias dadas para el nombre de Afrodita Urania, tomada como punto de referencia: los asirios la llaman Milita, los árabes Alilat y los persas, Mitra.[101] Irían

[97] Ibídem, IX, 119.

[98] Ibídem, IV, 94-96.

[99] Restan el caso de Ares y el *daímon* de los tauros. A Ares se le ofrendan sacrificios humanos; ahora bien, él tiene un nombre "griego" y carece de equivalente en escita (*contra* Pleístoros), véanse más arriba, pp. 187 y ss. Los tauros sacrifican prisioneros a su *daímon*; ellos lo asimilan con Ifigenia, pero Heródoto precisa que son *ellos* quienes hacen esta traducción.

[100] Masagetas (I, 126); árabes (III, 8); persas (I, 131); etíopes (II, 29); escitas (IV, 59); tracios (V, 7).

[101] Heródoto, I, 131.

en ese mismo sentido las observaciones del narrador a propósito de la "divinidad indígena" *(authigenés)* de los auseos y los maches "que nosotros llamamos Atenea":[102] el *nosotros* designa a los griegos y los distingue de *ellos*, los libios; pero para unos y otros la divinidad es la misma. Y se puede decir lo mismo, finalmente, de las observaciones acerca de Lino, a la vez canto y personaje, honrado en Grecia, Egipto, Fenicia, Chipre y otras partes; en griego se llama Lino, en egipcio, Maneros, y "según los pueblos recibe un nombre diferente, pero todo el mundo coincide en que es el mismo que los griegos entonan con el nombre de Lino";[103] nuevamente, más allá de la diversidad de nombres, el personaje es idéntico.

Pero irían en sentido contrario las prácticas de los gelonos, pueblo que vive al norte de los escitas y que ora a la manera "griega" *(hellenikós)* a los dioses griegos *(theoí hellenikoí)*.[104] Heródoto precisa que los gelonos tuvieron antepasados griegos. Aunque, por su parte, Jerjes no creía aparentemente en la unidad del espacio divino porque antes de pasar a Europa, antes de cruzar el Helesponto, invitó a orar a los dioses "que velan por Persia" *(lelógchasi)*;[105] desde luego, es él quien habla, ya que Heródoto no se hace cargo de esta oración.

En esta operación, el momento más importante es el de la nominación; en última instancia, la traducción no es sino una nominación redoblada. Opera, ante todo, en el sentido inverso y el narrador jamás explica cómo se establecen las tablas de equivalencias: da la traducción como algo que va de suyo y es bien conocido: en efecto, no la justifica ni se hace cargo de ella, ni siquiera la explica. La traducción clasifica, es decir, no pretende aproximar el otro al mismo al catalogar las diferencias sino que se limita a pasear por el mundo los marcos de la clasificación. De manera que, en última instancia, no hay "traducción" sino simplemente imposición de una cuadrícula a través de la cual se descifra, o sea, construye sobre el espacio divino de los otros: entonces, basta "leer" según el sistema simple de presencias-ausencias.

La traducción nos conduce a la nominación y ésta demuestra ser un modo de clasificación; ahora bien, el que clasifica, el que nomina, el que traduce, es el viajero. En efecto, es él quien conoce los nombres: sabe desglosar los nombres de los lugares en el espacio geográfico, los de los actores principales en la trama de los acontecimientos y los de los dioses en el espacio divino. Para sus oyentes, sabe dar *el* nombre (con todo lo que esa enunciación sonora comporta de saber y con todo el poder que ejerce tanto sobre el oyente como sobre la cosa nombrada); o, en un caso más favorable aun, repite la experiencia de Adán al dar *un*

[102] Ibídem, IV, 180.
[103] Ibídem, II, 79.
[104] Ibídem, IV, 108.
[105] Ibídem, VII, 53.

nombre a aquello que jamás lo tuvo o (que él sepa) ya no lo tiene o no tiene otro. Lo embarga un gran deseo de nombrar y experimenta gran júbilo al hacerlo. Heródoto reitera con frecuencia que sabe los nombres; que hasta tal lugar del mundo, hacia el norte o el sur, se conocen los nombres de los diversos pueblos, pero que más allá, se acabó: "Hasta los atlantes [en Libia] puedo enumerar los nombres de los pueblos que están establecidos en la faja arenosa; pero, más allá de los atlantes, me resulta imposible".[106] O bien, se complace en destacar que podría dar los nombres (puesto que los ha anotado) de todos los soldados que combatieron en tal o cual batalla. Sabe que Báttos el tartamudo es también el rey, sabe que la diosa de los auseos y los maches es la que *nosotros* llamamos Atenea, es él quien permite pasar de una designación a otra: es el *póros* y el garante de ese paso.

Por su parte, el relato de Marco Polo avanza de un nombre exótico a otro y explica lo que cada uno tiene de notable. A la vez que Léry nombra la flora, la fauna y los *nómoi* de los tupí.

Si es verdad que la nominación es uno de los motores de la escritura de relatos de viaje[107] y que hay cierto placer en ella, no es menos cierto que la traducción, la nominación traductora, redobla ese placer y tiene, por tanto, su lugar como figura de una retórica de la alteridad.

Describir: ver y hacer ver...

Describir es ver y hacer ver; significa decir lo que viste, todo lo que viste y nada más que lo que viste. Pero si no puedes decir lo que viste, no puedes ver lo que se dice:[108] tú, lector u oyente, pero tampoco tú, testigo que relatas.

En Heródoto, la descripción ocupa un lugar de gran importancia: en efecto, la *Historia* puede ser considerada, ora una yuxtaposición, ora un encaje de descripciones e historias o de cuadros y relatos. Yuxtaposición: los cuatro primeros libros son principalmente una descripción de los diferentes *nómoi* de los pueblos no griegos; los cinco siguientes, una historia de las guerras médicas. Encaje: los capítulos 2 y 82 del libro IV son una descripción de Escitia y un cuadro de sus *nómoi*, mientras que el capítulo 1 y los capítulos 83 a 144 son un relato de la expedición de Darío.

106 Ibídem, IV, 185; también IV, 197.

107 Véase M. de Certeau: "Esencialmente, los navegantes de J. Verne son denominadores; participan de la génesis del mundo mediante la denominación [...] los navegantes semantizan los agujeros del universo", en *Jules Verne, Les grands navigateurs du* XVIIIe *siècle*, París, 1977, p. IX.

108 Me refiero a un coloquio realizado en Urbino (julio de 1977) sobre la descripción, en particular, a las ponencias de Cl. Imbert y Ph. Hamon.

Con el personaje de Sálmoxis[109] y, más aún, en los funerales de los reyes escitas,[110] ya encontramos el problema de la descripción, pero antes de volver sobre esas descripciones extrañas, quisiera visualizar otra clase de descripción, muy común en los relatos de viaje: el cuadro sustentado sobre lo que se ha visto. Sea, por ejemplo, la descripción del hipopótamo, que aparece en Egipto: "Presenta la siguiente morfología: es un cuadrúpedo, patihendido como un buey y chato, que tiene cola y crin de caballo, colmillos bien visibles y que relincha como este animal. Su tamaño viene a ser el de un buey enorme y su piel es tan sumamente gruesa que, una vez seca, se hacen con ella astas de jabalina".[111] La descripción de la naturaleza (*phúsis*) del cocodrilo aplica el mismo modelo. Cuadrúpedo, vive en tierra firme y en el agua; pone huevos, no mayores que los de la oca, pero al crecer, la criatura llega a medir diecisiete codos y muchos más. Tiene ojos de cerdo, dientes grandes y colmillos visibles (o de jabalí). Es el único animal que no tiene lengua.[112]

Se supone que hay una línea demarcatoria entre el mundo donde se habla y aquél del cual se habla, entre *ellos* y *nosotros*, entre el "allá" y el "acá". En efecto, como señala J. de Léry al comienzo del capítulo "Acerca de los animales, la caza, los grandes lagartos, las serpientes y otros animales monstruosos de la América"; "en lo que respecta a los animales cuadrúpedos, no sólo en general y sin excepción, no hay uno solo en esta tierra de Brasil en la América que sea en total semejante a los nuestros";[113] por lo tanto, reina la diferencia. Un problema: ¿cómo circunscribirla? La "representación de lo disímil" se construye como diferencia con relación a lo que se ve "acá", en la misma medida en que será una combinación insólita de formas de "acá". El hipopótamo tiene características de buey, de caballo, incluso de jabalí, pero no es buey, caballo ni jabalí. El monstruo siempre es un conjunto de elementos conocidos,[114] y conviene incluso que cada elemento sea conocido para que el conjunto sea monstruoso.

Lo que autoriza semejante descripción es el ojo del testigo, sea el del narrador principal o el del narrador local o delegado: "yo vi" o "él dice que vio". Por

[109] Véanse más arriba, pp. 101 y ss.

[110] Véanse más arriba, pp. 142 y ss.

[111] Heródoto, II, 71.

[112] Ibídem, II, 68.

[113] J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, ob. cit., p. 105.

[114] Descartes, *Meditaciones*, I: "Porque en verdad los pintores, aun cuando se empeñan con el mayor ingenio en representar sirenas y sátiros de formas extravagantes, no les pueden atribuir naturalezas y formas totalmente nuevas, sino que hacen una cierta mezcolanza y composición de los miembros de diversos animales; o bien si acaso su imaginación es suficientemente extravagante para inventar algo novedoso de por sí, que jamás hayamos visto nada semejante y así su obra nos represente una cosa puramente ficticia y falsa, por cierto que en todo caso los colores con que la componen deben ser verdaderos."

otra parte, el ojo del viajero ocupa la posición de nexo entre los elementos heteróclitos que constituyen los animales diferentes de "allá"; en efecto, es el ordenador y garante de ese conjunto y, por tanto, por su manera de desglosar lo visible, el productor de esa monstruosidad; sin él, esos elementos jamás podrían sostenerse como un conjunto.

Tras describir de manera totalmente neutra y por medio de un vocabulario técnico las prácticas antropófagas de los tupinambá, J. de Léry concluye su relato: "He aquí pues que *yo vi* cómo los Salvajes Americanos cuecen la carne de los prisioneros que toman en la guerra: a saber, a la *bucana*, que es una manera de asar desconocida por nosotros".[115] La descripción da constancia de una forma de asar desconocida en Europa y se basa en una autopsia que la fundamenta: pretende ser un ojo, en este caso el de Léry, que habla, sin mediación, directamente, que es o se hace "objetivo". El ojo habla y refiere lo visible.

Cuando Heródoto describe el hipopótamo, el cocodrilo egipcio o el cáñamo escita,[116] cuando Léry describe el tapir y la flora del Nuevo Mundo, aplican una taxonomía; cuando uno construye un cuadro del mundo egipcio o escita y el otro un cuadro del mundo tupí, operan una espacialización del saber.[117] Ph. Hamon demuestra que en los textos naturalistas[118] la descripción significa la introducción de lo taxonómico en el relato; no apela a la competencia lógica del lector sino a su competencia léxica y metalingüística. Desde luego, no se reduce a lo taxonómico, es algo más, la puesta en escena de esa taxonomía.

Ni Heródoto ni Léry son autores naturalistas, pero es innegable que en ambos las descripciones tienen que ver con la taxonomía. De aquí se puede extraer una primera conclusión: describir es ver y hacer ver, pero a partir de que articula espacio y saber, que es espacialización de un saber –en fin, un cuadro–, es

[115] Léry, ob. cit., p. 179.

[116] Heródoto, IV, 74: "Por cierto que en su país crece cáñamo, que es una planta muy similar al lino, salvo por su grosor y altura, pues en este aspecto el cáñamo es muy superior. Esa planta crece tanto en estado silvestre como cultivada y, con ella, los tracios hasta se hacen unos vestidos muy semejantes a los de lino. Quien no sea un experto conocedor *(tríbon)* de dicha planta, no podría determinar si la prenda es de lino o de cáñamo, asimismo, quien no haya visto *(eîde)* nunca el tejido de cáñamo, creerá que el vestido es de lino."

[117] M. de Certeau, ob. cit., p. 235: "Los objetos se distribuyen en un *espacio* que no rigen las localizaciones o los recorridos geográficos (estas indicaciones son escasísimas y siempre vagas), sino una taxonomía de los seres vivos –por ejemplo, cuando habla de las aves, Léry remite a la célebre *Histoire de la nature des Oyseaux*, París, 1555, de P. Belon–, un inventario sistemático de 'cuestiones' filosóficas, etcétera, en suma, la 'tabla' razonada de un saber."

[118] Ph. Hamon, "L'appareil descriptif du texte naturaliste", coloquio de Urbino, 1977. El ejemplo más notable de este paso a la taxonomía es, sin duda, el que proporciona el ojo de buey del *Nautilus* en *Veinte mil leguas de viaje submarino*, delante del cual desfilan todos los peces y animales marinos catalogados y clasificados en las enciclopedias.

también saber y hacer saber (siendo ese *hacer* precisamente la puesta en escena de la taxonomía).

Estas descripciones hacen ver, y hacen ver un saber: en efecto, su punto focal es el ojo. Éste las organiza (lo visible), delimita su proliferación y las controla (campo visual) y les da autenticidad (testigo). Por lo tanto, es él quien hace creer que se ve y se sabe, el productor de *peithó*, la persuasión: yo lo vi, es la verdad.[119]

Si el ojo, inserto en la descripción, es el punto de vista que la constituye, qué decir de esas descripciones extrañas como la ceremonia en honor de Sálmoxis o los funerales de los reyes escitas, que parecen excluir la presencia del ojo; mejor dicho, si hay un ojo, no es de nadie, es un ojo parlante. En Heródoto no existe distancia entre decir y ver: ver y decir, lo visible y lo decible, se comunican plenamente, o en todo caso no se encuentran en esferas separadas.

Las descripciones precedentes (el cuadro del mundo) requerían fuertes signos de enunciación ("yo vi"), en cambio estas últimas aparentemente carecen de ellos: en efecto, no se sustentan sobre un ver ni un decir que remiten, en última instancia, a un ver fundamentador. No obstante, la enunciación, ausente bajo la forma positiva de signos (ni el narrador ni sus delegados están presentes), ¿no puede ser expresada por medio de indicios?

Volvamos al relato de los funerales de los reyes, que comienza así: "Las tumbas de los reyes se hallan en el territorio de los gerros, hasta donde es navegable el Borústhenes. En ese paraje *(enthaûta)* [...]"[120] ¿Qué implica esta manera de expresarse? Que se habla griego, porque situar las tumbas de los reyes en función de la navegabilidad del Borústhenes revela claramente que se habla en griego a los griegos. En efecto, cabe pensar que los escitas jamás hubieran utilizado esa clase de referencia, que nada tiene que ver con su modo de vida: no son marineros ni navegantes, sino gentes de carro y caballo; no saben utilizar el agua sino cuando está congelada, precisamente para pasar sobre ella en sus carros.[121] Al hablar de límites de navegabilidad, me dirijo a los griegos, para los cuales viajar en barco es una práctica corriente y quienes, además, usan el barco como medio de agrimensura (preciso que su curso es navegable durante cuarenta días), particularmente tal vez a los griegos del Mar Negro, interesados en la posibilidad de extenderse tierra adentro. Me dirijo, finalmente, a los otros viajeros griegos, eventualmente los completo, los corrijo y realizo la tarea del geógrafo al precisar la configuración espacial de esta zona de los confines. Éste también es el límite de los conocimientos: nadie sabe qué hay más allá. En la construcción del mundo de Heró-

[119] Se podría cuestionar este proceso de hacer creer, fundamental para la descripción, al tomar, por ejemplo, textos que pretenden haber visto y sin embargo no son creídos: Ctesias, etcétera.

[120] Heródoto, IV, 71.

[121] Ibídem, IV, 28.

doto, el límite de navegabilidad se transforma en límite del espacio y a la vez de lo decible: "Más allá nadie puede indicar por qué pueblos pasa".[122]

La frase "en ese paraje" (*enthaûta*) que sigue inmediatamente (allá [...] abren en el suelo una gran fosa cuadrada), no carece de cierta ambigüedad: el "ese" vale para los escitas (allá, al norte, con respecto a ellos), pero también para los griegos (allá, al norte, con respecto a *nosotros*). Lo mismo sucede con la designación del país de los gerros como *éschata*: para los escitas es una zona remota con respecto a su morada habitual, y por eso mismo la han escogido como lugar de entierro de sus reyes. Pero también es un país de *éschata* para mí, el griego que refiero o escucho este relato: el Gerro, situado en los confines del mundo conocido, es por definición una zona de las márgenes. Pero vista desde Grecia, la Escitia toda también lo es.

En realidad, el empleo del término *éschata* por el narrador es aún más elocuente: el país de los gerros está en la misma posición con respecto a Escitia que las tierras de *éschata* con respecto al territorio de una ciudad. Se da una prueba de ello en los funerales de los reyes, que es este esquema griego que subyace implícitamente detrás de esta representación del espacio: los escitas hacen de las *éschata* el centro; pero para que esta conducta pueda tener un sentido, o sea que pueda ser descifrada por el destinatario como una inversión de las prácticas funerarias griegas, es necesario al menos que se pueda concebir, dentro del saber compartido, una analogía entre el Gerro y las *éschata* por un lado, y Escitia y el territorio de una ciudad por el otro.

Hay un indicio de enunciación, más asentado que los dos anteriores, al final del texto: "A *semejantes* (*toioûtous*) jinetes [se trata de los cincuenta jóvenes disecados] los colocan en círculo, alrededor de la tumba, y luego se van".[123] Ese *toioûtous* que cierra la descripción es, a la vez, un recurso para que el narrador evalúe la descripción que acaba de hacer y una manera de retirarse: de semejantes jinetes no diré una palabra más...

Un último indicio aparece en el paréntesis sobre la esclavitud: "Son de nacionalidad escita, pues el servicio está a cargo de aquellos a quienes el rey designa personalmente, ya que entre los escitas no hay siervos (*therápontes*) comprados con dinero (*argurónetoi*)". En efecto, es evidente que esta frase sólo puede estar dirigida a oyentes griegos, tal vez a los atenienses en particular, si es verdad que para éstos el esclavo es una mercancía que se compra. Esta breve acotación da la medida de una diferencia entre *ellos* y *nosotros*.

Si al final de la historia de Sálmoxis el narrador interviene abiertamente en primera persona –"por mi parte, yo ni dejo de creer ni creo ciegamente [...] pero

[122] Ibídem, IV, 53.

[123] Ibídem, IV, 72; por otra parte, el *toioûtous* responde, en forma concluyente, al *ôde* anterior.

considero [...]"–, no sucede lo mismo en la primera parte, donde relata el envío de delegados a Sálmoxis, el más misterioso, cuidadosamente despojado de todo signo explícito. Con todo, como en el caso de los funerales, me parece que la enunciación está presente en estado de indicios. Así, cuando comienza su capítulo por los getas, *hoi athanatízontes*, "hacedores de inmortalidad", Heródoto interviene en el relato; y tanto más si se reconoce, con Linforth,[124] que la expresión es una cita, incluso un apodo, que evoca y se burla de la imagen de los pitagóricos aplicada a los getas; provoca un efecto de sorpresa y al mismo tiempo los cataloga. Cabe recordar también la observación a propósito de *theós*, el cielo, importación subrepticia de una visión griega del mundo y por lo tanto una manera de juzgar la conducta de los getas cuando disparan flechas hacia el cielo: actitud tan vana como despreciable de aquel que seguramente no sabe lo que hace.

Así, estas descripciones extrañas, aunque están despojadas de signos de enunciación, siempre dejan lugar a la enunciación bajo la forma de indicios. Si bien no está el ojo como punto focal, siempre hay unos guiños de ojo que el destinatario no pasará por alto.

Las descripciones, sean "con ojo" o "sin ojo", están todas en tiempo presente. Ahora bien, ese presente no connota la actualidad, "el tiempo en que uno está", es decir, "el tiempo en el cual se habla":[125] en efecto, no hay simultaneidad entre la historia y la narración, entre los funerales de los reyes y Heródoto que los refiere o escribe sobre ellos. Ese presente, que connota la indeterminación temporal, está reservado a ciertos tipos de relato (adivinanzas, proverbios, experiencia científica, resúmenes de intrigas...).[126] Grévisse lo llama "presente gnómico".[127] Aquí refiere los *nómoi* escitas en materia de funerales reales. H. Weinrich[128] sostiene que el presente es el más común de los "tiempos comentativos" (este autor distingue dos grandes categorías de tiempos: comentativos y narrativos).

Por otra parte, las descripciones en presente "gnómico" están intercaladas entre pasajes de acción; así, la descripción de los *nómoi* escitas se encuentra entre la decisión de Darío de vengarse de ellos y los preparativos para esa venganza. Por consiguiente, los valores del presente están determinados también con referencia a los "tiempos narrativos" de la acción. Tenemos la descripción y el paso al presente, luego el fin de la descripción y el regreso al aoristo del relato.

Junto con el presente, aparecen los pronombres como operadores descriptivos: se introduce la descripción con *tóde*, *toiônde*, *tónde tòn tópon*, *ôde*, éste, así, de esta manera, he aquí; en pocas palabras, generalmente con aquellos que se ha con-

[124] Véase más arriba y Linforth, ob. cit.

[125] É. Benveniste, *Essais de Linguistique générale*, t. I, ob. cit., p. 262.

[126] G. Genette, *Figures III*, París, 1972, p. 228 [trad. cast.: *Figuras III*, Barcelona, Lumen, 1989].

[127] M. Grévisse, *Le Bon Usage*, § 115.

[128] H. Weinrich, *Le Temps*, trad. París, 1973, p. 39.

venido en llamar "demostrativos de la primera persona". Entonces, cabe preguntar cuál es su relación con la instancia del discurso: ¿acaso no son ellos también una forma discreta de enunciación?[129] Sin embargo, el problema no se plantea exactamente en esos términos, si se advierte que a esos pronombres de la "primera persona", que abren la descripción, siguen generalmente los de la "segunda persona", que la cierran: *hoûtos*, *toioûtos*, *hóto*, ése, he ahí. Estamos, pues, ante un método de composición oral, la circular (he aquí cómo entierran a su rey [...] he ahí cómo entierran a su rey). No obstante, estos signos son un modo de intervención del narrador en el relato, pero en un nivel diferente: éste al subrayar las articulaciones, al precisar el desglose, organiza internamente su relato. Con respecto a este trabajo realizado por el propio narrador sobre su materia narrativa, se puede hablar, siguiendo a Genette,[130] de función e indicaciones de un director de escena.

Es de noche, en la terraza del palacio real conversan Marco Polo y Kublai Kan; el emperador, por intermedio de este embajador extranjero, se hace describir las ciudades de su imperio. Esa noche, Kublai Kan pide una ciudad tras otra, hasta que se agota el enorme repertorio de Marco Polo:

—Sire, ormai ti o parlato di tutte le città che conosco.
—Ne resta una di cui non parli mai.
Marco Polo chino il capo.
—Venezia –disse il Kan.
Marco sorrise. —E di che altro credevi che ti parlassi?[131]

Este diálogo de Calvino plantea claramente el problema fundamental: ¿a fin de cuentas, de qué habla el viajero? ¿Del mismo o del otro? El método del viajero "viene a ser" la construcción de una representación del otro que "hable" a la gente del mismo. Ahora bien, en la perspectiva del relato de viajes, las descripciones son uno de los procedimientos que permiten al narrador producir una cierta carga de alteridad y hacer que la acepten. Ése es su principal efecto, y se inscriben en el "proyecto" del viajero justamente en la medida en que aspiran a producirlo.

[129] Sobre los deícticos, véanse las observaciones de É. Benveniste, ob. cit., pp. 252-257.

[130] G. Genette, ob. cit., p. 262.

[131] L. Calvino, *Le Città invisibili*, Turín, 1972, p. 94 [trad. cast.: *Las ciudades invisibles*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Minotauro, 1999]

"Sire, ya te he hablado de todas las ciudades que conozco.
—Queda una de la cual no has hablado.
Marco Polo inclinó la cabeza.
—Venecia –dijo el Kan.
Marco sonrió: —¿Y de cuál creías que te hablaba?"

Para producir este efecto de alteridad, se pueden describir prácticas abominables (para *nosotros*) de manera absolutamente neutra, incluso con un vocabulario técnico, como si fueran lo más común y corriente del mundo. Heródoto describe el rito de Sálmoxis, o la ronda macabra de jinetes disecados, con términos neutros; asimismo, en su descripción de las prácticas antropófagas de los tupinambá, J. de Léry relata minuciosamente todas las operaciones y aclara que asan la carne de una manera desconocida para nosotros. Esta manera de destacar la alteridad de los salvajes o los bárbaros se puede encontrar tanto en la descripción organizada en torno de un ojo, con signos de enunciación fuertes, como en aquella en la cual la enunciación sólo está presente bajo la forma de indicios, pero el efecto producido por una y otra, ¿es exactamente el mismo?

El primer tipo de descripción implica la introducción explícita de lo taxonómico (descripción del hipopótamo o del tapir); está calculada para producir un efecto de alteridad en el destinatario. Más aún, construye la alteridad, pero incluye las instrucciones para su uso. Por ejemplo, en la descripción de las costumbres sacrificiales de los escitas, Heródoto dice que estrangulan a la víctima "sin haber encendido fuego y sin haber realizado ritos preparatorios ni libaciones".[132] Estas negaciones sucesivas destacan una ausencia, expresan su sentido y su medida; ésa es (en parte) la extensión de la alteridad del sacrificio escita. Dicho de otra manera, esta descripción es como un cuadro con texto al pie, ya que se la da junto con la forma en que conviene "leerla".

Por el contrario, la otra descripción, que no está referida explícitamente a algo que se ha visto, no indica diferencias ni modo de empleo. Si la primera es como un cuadro con texto al pie, la segunda es como un cuadro sin esa nota o con la nota diseminada en el interior del cuadro mismo (los indicios de enunciación). Desde luego, se puede pasar insensiblemente de una forma a la otra, lo cual se indica sobre todo mediante la presencia o ausencia de ciertas figuras. Así, la segunda forma de descripción no usa la comparación (*a* de allá es como *b* de aquí), la analogía (*a* es a *b* allá como *c* es a *d* aquí) ni la negación. En cambio, recurre al esquema de inversión.

Al no expresar el sentido ni la medida de las diferencias, se puede admitir que es portadora de una carga de alteridad mayor que la otra y éste es justamente el efecto que debe producir en el destinatario. ¡Que trate de imaginar la gran escena macabra de los funerales escitas! Es decir, es un cuadro sin texto al pie, acaso una *fábula*, en la medida en que se la relata sin más y corresponde al destinatario escribir la "nota al pie" o "calcular" su sentido.

[132] Heródoto, IV, 60. Se podría argumentar que esta descripción no está organizada en torno de un ojo fundador. No obstante, en la medida en que aparece la negación, ésta supone, al menos de manera mediata, un ojo-referencia, que da la medida de las desviaciones.

La ausencia o eliminación de los signos de enunciación es, pues, una de las técnicas empleadas por el narrador para acrecentar el peso de la alteridad de su relato: da la impresión de librarla al "estado bruto" o "salvaje". No obstante, los indicios enunciativos que aparecen aquí y allá se dirigen al saber implícito del destinatario y orientan la forma en que recibe la descripción.

Describir es hacer ver, pero al considerar la descripción como una presencia de lo taxonómico en el relato, es necesario agregar inmediatamente que describir también es saber y hacer saber, o mejor, poner de manifiesto lo que se sabe.[133]

Aunque en el interior de un relato determinado cumple aún otra función. Ese saber que la descripción hace visible no se yuxtapone simplemente a la narración de los sucesos sino que en ella cumple una función. Por ejemplo, la descripción de las ceremonias en honor de Sálmoxis hace saber por qué los getas fueron los únicos entre los tracios que resistieron a Darío (tienen a Sálmoxis); por lo tanto, no hay una oposición radical entre narrar y describir.

Estudiar la descripción como recurso de una retórica de la alteridad conduce al problema de la creencia. ¿Cómo opera el hacer creer de este discurso, que se juega entre el ojo y el oído?

El tercer excluido

Para terminar estos apuntes sobre una retórica de la alteridad, corresponde mencionar una característica del relato que refiere al otro: es lo que se podría llamar la regla del tercero excluido. O más que de una regla a la cual se sometería el narrador, o de recursos que emplearía deliberadamente, se trata del ritmo o la pulsación del relato: en efecto, se diría que en su movimiento para traducir al otro, el relato es incapaz de incluir más de dos términos a la vez.

Sean los griegos, los persas y los escitas: los segundos combaten contra los terceros y los primeros contra los segundos. En Grecia, los persas se conducen como "persas", es decir, como gente que no sabe combatir, como antihoplitas;[134] en Escitia, frente a los escitas, sólo piensan en una batalla campal, de acuerdo con todas las reglas de la "estrategia tradicional" griega. Por lo tanto, se conducen como pudieran hacerlo los hoplitas, y en todo este pasaje aparecen como "griegos". ¿Por qué, de un espacio a otro, presentan distintos rostros?

Dado que el narrador se interesa en ese momento por la manera de combatir de los escitas y pretende demostrar que éstos viven como combaten y combaten

[133] En el doble sentido de la expresión: el narrador muestra que es sabio, por lo tanto creíble, y la descripción "hace ver" al destinatario la escena.

[134] Véase más arriba, pp. 68 y ss.

como viven, ¿cómo presentar, para un destinatario griego, la alteridad de las prácticas persas? Todo sucede como si el relato, incapaz de hacerse cargo de una alteridad redoblada y traducirla, operase por deslizamiento: en efecto, para volver más comprensible la alteridad escita, basta transformar a los persas en "griegos". Por lo tanto, no hay tres términos –griegos, persas y escitas, con sus respectivas maneras de combatir–, sino dos: los escitas y los "persas-griegos".

De la misma manera, la historia de las amazonas utiliza desde el comienzo una disposición escénica triangular, con griegos, escitas y amazonas.[135] Pero insensiblemente, para revelar la alteridad de las amazonas, el relato transforma a los escitas en "griegos". En efecto, se advierte que los escitas razonan como griegos (no se hace la guerra a las mujeres) y que, también para ellos, rige la polaridad guerra/matrimonio. Por otra parte, acaso aquí operan los "esquemas" efébicos: el género de vida de las amazonas "es propio" de efebos. Cuando se trata del matrimonio de las amazonas con los jóvenes escitas, el modelo al que se refiere implícitamente el relato es el griego; finalmente, las mujeres escitas, por el hecho de vivir en sus carros, son vistas por las amazonas como griegas, puesto que se dedican a las "labores propias del sexo femenino" *(érga gunaikeía)*.

La retórica de la alteridad tiende, pues, a ser dual, o mejor, como cabría esperar, en el relato *alter* significa propio del otro (de dos).

[135] Véase más arriba, pp. 210 y ss.

2. El ojo y el oído

Como se ha expresado anteriormente, el relato de viaje traduce al otro y la retórica de la alteridad constituye el operador de la traducción; en efecto, es ella quien hace creer al destinatario que la traducción es fiel. Globalmente, produce un efecto de credibilidad. Pero, más precisamente, ¿cómo engendra este efecto? Generar credibilidad, ¿cómo? Mediante la animación de las figuras, la puesta en movimiento de los recursos que, como hemos visto, le son propios, mediante su manipulación cada vez que el narrador interviene en su relato. Por ejemplo, la descripción consiste en hacer ver y hacer saber, pero desde el punto de vista de la transcripción de alteridad, lo que importa es la presencia o ausencia de signos fuertes de enunciación: en efecto, según se organice o no en torno de un "yo vi" inicial, varía el efecto de singularidad que produce en los oyentes.

Fundamentalmente, los dos polos entre los cuales se inscribe y se despliega esta retórica son el ojo y el oído: ojo del viajero, oído del público (pero también oído del viajero y ojo del público); pero del uno al otro jamás hay una trayectoria lineal sino, por el contrario, un conjunto de corredores, escaleras, pasarelas que se interrumpen, continúan más allá, a veces en otro nivel. Y el trayecto de esta suerte de edificio o andamiaje representa el juego de la enunciación.[1]

Yo vi, yo oí

El ojo, o mejor, la autopsia: se trata del ojo como signo de enunciación, de un "yo vi" como intervención del narrador en su relato para dar fe. Aquí me limitaré a recordar brevemente el contexto en que se inscribe la autopsia herodotiana. *Hístor*, como recuerda Benveniste,[2] es desde tiempos muy antiguos el testi-

[1] Para el conjunto de este capítulo, véase F. Haible, *Herodot und die Wahrheit, Wahrheitsbegriff, Kritik und Argumentation bei Herodot*, Clase inaugural, Tubinga, 1963.

[2] É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, t. II, p. 173. Por el contrario, en latín, cuando se apela a los dioses en ocasión de un juramento, se les pide que lo oigan *(audi)*: "Para el romano, que da tanto valor al enunciado de las fórmulas solemnes, ver es menos importante que oír". Sobre el historiador como "Richter", véase P. Hohti, en: *Arctos*, X 1976, pp. 37-48.

go, "el testigo en tanto aquel que *sabe*, pero en primer término en tanto aquel que *ha visto*". En Homero, el que presta juramento se dirige a los dioses para que sepan, es decir, para que vean y sean testigos: "Sean testigo (*hísto*) primero Zeus [...] y también la Tierra, el Sol y las Erinies..." (*Ilíada*, XIX, 258). En este punto el griego concuerda con las demás lenguas indoeuropeas, "y el valor exacto de la raíz *wid* es ilustrado por la regla enunciada en el *Satapatha Brahmana*: "Si dos hombres disputan (tienen un litigio) y uno dice, 'yo vi', mientras el otro dice, 'yo oí', aquel que dijo 'yo vi' es a quien debemos creer".

En segundo lugar, la autopsia nos envía en dos direcciones hacia la encrucijada en la cual se forma la empresa de Heródoto: la epopeya y la reflexión jónicas del siglo VI a.C. Homero[3] distingue entre el testimonio ocular y los otros, sobre todo el auditivo, y la expresión "ver con sus ojos", es decir, con sus propios ojos, es más persuasiva que el simple "ver", sobre todo cuando se trata de un fenómeno asombroso o maravilloso (*thaumásion*); en efecto, decir que se ha visto con los propios ojos es "dar fe" a la vez de la verdad y lo maravilloso; yo lo vi, es la verdad y es verdad que es maravilloso.

De los filósofos de Jonia hasta Aristóteles, pasando por los médicos y los historiadores, la vista siempre es instrumento de conocimiento. El objeto de esta observación no es reducir los discursos a un común denominador, sino destacar aquello que ha demostrado ser, indiscutiblemente, una "constante epistemológica".[4] Jenófanes dice que es necesario ver para saber,[5] y en las primeras líneas de la *Metafísica*, Aristóteles escribe: "Preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias".[6] Por su parte, Heráclito dice que "los ojos son testigos más seguros (*akribésteroi mártures*) que los oídos".[7]

[3] G. Nenci, "Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca", en: *Studi classici e orientali*, vol. III, 1953, pp. 14-46.

[4] A. Rivier, "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *Études de littérature grecque*, Ginebra, 1975, p. 344.

[5] A. Rivier, ob. cit. La bibliografía anterior está en las notas.

[6] Aristóteles, *Metafísica*, 980 *a* 25 [trad. cast.: *Metafísica*, México, Porrúa, 1962].

[7] Heráclito, 22 B 101 *a* (D.K.). Se puede agregar esta frase, atribuida a Tales (Stobée, *Florilège*, III, 12, 14 Wachsm.): cuando le preguntaron al de Mileto cuál es la distancia entre la verdad y la mentira, respondió que es "tan grande como la que existe entre el ojo y el oído". Frase evidentemente ambigua, ya que la distancia es a la vez mínima y muy grande. Nenci, que comenta esta frase, incluye en este informe sobre la autopsia, ob. cit., p. 27, el comienzo de las *Tesmoforías* (5-18), donde Aristófanes se burla de estas discusiones sobre el ojo y el oído: "No debes oír lo que pronto has de ver. / ¿Cómo dices? Repítelo. ¿No debo oír...? / Lo que pronto has de ver... / ¿Y tampoco será menester que vea? / No, al menos lo que debes oír. / ¿Qué es lo que me aconsejas? Confieso, sin embargo, que hablas hábilmente. ¿Dices que no debo oír ni ver? / Sí, puesto que son dos funciones distintas por naturaleza".

Por otra parte, un reflejo de esta "constancia" es el hecho de que Luciano atribuya a Heródoto esta sentencia de Heráclito.[8] En la *Historia* aparece una fórmula muy similar, que no es pronunciada por el autor al reflexionar sobre el oficio del historiador sino en un rodeo dentro de una historia. Candaules, rey de Lidia, quería convencer a su favorito Giges de la belleza de su mujer. Poco después de su casamiento, "pues el destino quería que la desgracia alcanzara a Candaules, le dijo a Giges lo siguiente: 'Giges, como *creo* que, pese a mis palabras, no estás convencido de la belleza de mi mujer (porque en realidad los hombres desconfían más de sus oídos que de sus ojos *[ôta gàr eónta apistótera ophthalmón]*), prueba a verla desnuda' ".[9] Junto con esta apología del hacer creer y el hacer ver, el narrador recurre en muchas ocasiones a la autopsia para calificar su propio relato: dice que pudo "llegar como testigo ocular hasta la ciudad de Elefantina e informarme, además, por referencias *(historéon)* de lo que hay al sur de ella".[10] Así como el ojo del viajero marca el espacio y delimita las zonas más o menos conocidas (desde lo que vi con mis propios ojos y lo que vieron otros, hasta lo que nadie ha visto), de la misma manera, en el espacio del relato, el ojo del narrador –o llegado el caso, el de los narradores delegados– delimita las zonas más o menos creíbles para el destinatario.

Desde el comienzo de su libro, Marco Polo afirma la dignidad eminente de la autopsia, garante de sus dichos: "En él encontraréis las inmensas maravillas y las grandes curiosidades de las vastas latitudes del Oriente –de la Gran Armenia y de la Persia, de la Tartaria y de la India, así como de otros cien países–, escritos ordenadamente y con claridad, tal como lo ha referido micer Marco Polo, llamado el Millón, sabio y noble ciudadano de Venecia, según lo viera con sus propios ojos".[11] Aparte de la invocación a la autopsia, el pasaje es notable porque supone esta adecuación entre el orden de la visión y el orden de la exposición: el libro relatará "ordenadamente y con claridad, tal como" lo vio Marco Polo; entre ver y decir (por no hablar de la escritura) no existe distancia alguna, ya que los rige el mismo "orden".

Asimismo, Léry dice que para llevar a buen término una empresa como la suya se necesita "buen pie y buen ojo", porque se trata de "ver y visitar". Su relato, como aclara en el prefacio, no es otra cosa que la suma "de las cosas nota-

[8] Señalada por G. Schepens, "Éphore sur la valeur de l'autopsie", en: *Ancient History*, 1971, p. 166. En este artículo hay una bibliografía sobre el problema de la autopsia y una discusión del punto de vista de Nenci sobre la indiferencia de los historiadores posteriores a Tucídides con respecto a esta cuestión.

[9] Heródoto, I, 8.

[10] Ibídem, II, 29; véanse también II, 99, 156; IV, 16.

[11] Marco Polo, ob. cit.

bles observadas por mí en mi viaje".[12] Esta precisión también supone una adecuación, ya no exactamente entre lo visible y lo decible, sino entre lo observable y lo notable: en efecto, yo observé lo que era notable y noté lo que era observable. La autopsia fundamenta la veracidad de las declaraciones, pero además da cuenta de la manera de escribir del autor; en realidad, justifica la presencia reiterada de los signos fuertes de enunciación: "Si a alguno le parece mal cuando hablo en lo sucesivo de la manera de actuar de los salvajes (como si *quisiera aprovecharme*) uso con frecuencia esta manera de hablar: yo vi, yo me encontraba, eso me sucedió, y cosas parecidas, respondo además [...] que éstos son asuntos de mi propia materia, incluso, como se dice, es hablar a ciencia cierta, es decir, de lo visto y experimentado". Que no se tomen por señales de vanidad estos signos que en realidad lo son de cientificidad; y que se me crea tanto más por ello. A fines del siglo XVI, Lescarbot reconoce plenamente el valor de la autopsia cuando expone las causas de su viaje a Canadá: "Deseoso, no tanto de viajar como de reconocer la tierra ocularmente".[13] En términos generales, lo que mueve a estos viajeros es la "curiosidad", que es "el poder de los ojos abiertos y la sumisión a la diversidad del mundo"; asimismo, "el descubrimiento de lo extraño se vuelve el más apacible inventario"; no "se asombran, toman nota".[14] El ojo escribe (o al menos, el relato quiere hacerlo creer).

El texto indio hacía de esta relación entre visión y persuasión un principio jurídico: creer a quien ha visto; el relato de viaje hace de ella un principio de la escritura y un argumento de persuasión adecuado al destinatario: el "yo vi" es como un operador de creencia. Poco antes de la batalla de Salamina, Arístides advierte que durante la noche los persas rodean a los griegos, previene a Temístocles y le pide que avise al consejo de los aliados; pero éste (quien sin embargo sabe bien de qué se trata, pues él mismo ha aconsejado a los persas que realicen esta maniobra) declara: conviene que seas tú, porque has visto con tus propios ojos lo que hacen los medos, el portador de estas nuevas a los estrategas aliados, porque te creerán más fácilmente.[15] Otro ejemplo asocia visión y persuasión de manera interesante y más sutil, puesto que se trata de una autopsia analógica. Los cartagineses *dicen* que en Libia hay un lago de donde las jóvenes extraen pepitas de oro por medio de plumas de pájaro untadas de pez. Interviene el narrador: "Realmente ignoro si esto es verdad, simplemente consigno lo que cuentan, aunque todo podría ser". *Yo vi* en Zákunthos (es decir, en Grecia) un lago de

[12] J. de Léry, ob. cit.

[13] Lescarbot, citado por A. Dupront, "Espace et humanisme", en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. VIII, París, 1946, p. 95.

[14] Lescarbot, ob. cit., pp. 25 y ss., donde Dupront analiza la curiosidad.

[15] Heródoto, VIII, 80.

donde extraían pez por medio de ramas. En un caso se extrae la pez, en el otro ésta sirve para extraer. No obstante, la conclusión es: esta historia es "conforme" *(oikóta)* a la verdad; "conforme" no significa que sea forzosamente cierta, sino simplemente que está en "conformidad" con la verdad, que "se parece a" la verdad basada en la autopsia, que estructuralmente no hay solución de continuidad entre el decir de los cartagineses y el ver del narrador.[16]

La preeminencia acordada a la autopsia en toda forma de investigación *(historíe)* tiene consecuencias para la historia propiamente dicha: si se aplica este principio metodológico con todo rigor, ninguna historia es posible salvo la contemporánea. Tal es, en efecto, la posición de Tucídides, quien sostiene que la única historia factible es la del presente. Pone manos a la obra desde el principio de la guerra del Peloponeso y, para llevarla a cabo, cuenta con la *ópsis*: sólo da por seguros los sucesos a los que ha asistido y "aquellos que sus contemporáneos observaron o pudieron observar por sí mismos, cuando la relación que hacen de ellos resiste el examen [...] La experiencia que funda el saber histórico *(saphôs eidénai)* no se reduce al sentido de la vista, sino que se organiza sobre la base de los datos obtenidos por medio de éste".[17] Por consiguiente, nada puede decirse con certeza acerca de los hechos pasados y no es cuestión de fiarse de los poetas que los cantaron ni los logógrafos que los relataron: "Serious Greek historical writing was about contemporary history",[18] escribe Finley, citando frases de Collingwood acaso "demasiado simples... pero no simplemente falsas":

> The Greek historian cannot like Gibbon, begin by wishing to write a great historical work and go on to ask himself what he shall write about [...] Instead of the historian choosing the subject, the subject chooses the historian; I mean that history is written only because memorable things have happened which call for a chronicler among the contemporaries of the people who have seen them. One might almost say that in ancient Greece there were no historians in the sense in which there were artists and philosophers; there were no people who devoted their lives to the study of history; the historian was only the autobiographer of his generation and autobiography is not a profession.[19]

[16] Ibídem, IV,195; sobre el sentido fuerte de *oikótes*, véase Rivier, ob. cit., p. 352.

[17] Rivier, ob. cit., p. 345; véase también J. Jacoby, *Atthis*, p. 216, y n. 3, p. 389. Los pasajes donde Tucídides expone sus posiciones son I, 1; I, 21, 1, 22, 2; I, 73, 2.

[18] M. I. Finley, *The Use and Abuse of History*, Londres, 1975, p. 31. "En Grecia los escritos históricos serios trataban de historia contemporánea."

[19] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, p. 26: "A diferencia de Gibbon, el historiador griego no puede empezar por el deseo de escribir una gran obra histórica y preguntarse a continuación sobre qué escribirá [...] En lugar del historiador que elige su tema, tenemos que el tema elige al historiador; quiero decir, que la historia se escribe sólo porque han sucedido hechos memorables que requieren un cronista entre los contemporáneos que los han presenciado. Casi se

Tucídides, para quien sólo la historia contemporánea es factible, paradójicamente será promovido a la primera fila de los historiadores de la Antigüedad (en el siglo XIX)[20] por hombres para quienes sólo se puede hacer historia del pasado: Tucídides historiador del presente se convierte en un modelo para aquellos, los historiadores "positivistas", que entienden por historia la del pasado. "La historia de una época no nace sino cuando está totalmente muerta; el dominio de la historia es el pasado."[21] Hacer historia es acudir a los archivos y desarrollar, pero únicamente del pasado, largas cadenas de acontecimientos.

Pero el acontecimiento así exorcizado "retorna" hoy, distinto, producido por los medios de comunicación de masas y el problema de la historia contemporánea se plantea nuevamente. Ahora bien, "el retorno del acontecimiento", ¿no es acaso el retorno del ojo? Tal vez eso quiso decir Nora al escribir: "La historia contemporánea podría comenzar simbólicamente con la exclamación de Goethe en Valmy: 'Y podréis decir: ¡estuve ahí!' ", es decir, la autopsia. A lo cual se podrían oponer los interrogantes de Fabrice del Dongo después de Waterloo, cuya "gran inquietud era saber si realmente había presenciado la batalla". Pero, precisamente, este acontecimiento que retorna es puesto en escena, y al darse a ver, construye su propio campo de visibilidad: "Jamás sucede sin cronista-espectador ni espectador-cronista, se lo ve mientras sucede y este 'voyeurismo' da a la actualidad su especificidad con respecto a la historia y a la vez su aroma histórico";[22] autopsia, si se quiere, pero una autopsia distinta: construida.

La primera forma de historia, que Hegel llama "historia original",[23] se organiza en torno de un "yo vi", y éste, desde el punto de vista de la enunciación, acredita un "yo digo" en la medida en que digo lo que vi. Lo invisible (para ustedes), yo lo vuelvo "visible" por medio de mi discurso.[24] Por el contrario, en el

podría decir que en la Grecia antigua no había historiadores en el sentido en que había artistas y filósofos; no había personas que dedicaran su vida al estudio de la historia; el historiador era solamente el autobiógrafo de su generación y la autobiografía no es una profesión."

[20] A. Momigliano, *Studies in Historiography*, Londres, 1966, p. 218. En Francia, la traducción de referencia es la de P.-Ch. Levesque, *Histoire de Thucydide, fils d'Olorus*, París, 1795.

[21] Informe al ministro sobre los estudios históricos (1867), citado por P. Nora, "Le retour de l'événement", en: *Faire de l'histoire*, París, 1974, t. 1, p. 211.

[22] Nora, ob. cit. pág. 218. A lo cual se puede agregar esta frase de J. L. Borges, *Otras Inquisiciones*: "Desde aquel día [Valmy], han abundado las jornadas históricas y una de las tareas de los gobiernos (singularmente en Italia, Alemania y Rusia) ha sido fabricarlas o simularlas, con acopio de previa propaganda y de persistente publicidad. Tales jornadas en las que se advierte el influjo de Cecil B. de Mille, tienen menos relación con la historia que con el periodismo; yo he sospechado que la historia, la verdadera historia, es más pudorosa y que sus fechas esenciales pueden ser, asimismo, durante largo tiempo secretas.

[23] Hegel, "La raison dans l'histoire", *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

[24] K. Pomian, "Entre l'invisible et le visible", en: *Libre* 3, 1978, p. 23.

segundo tipo de historia (positivista, si se quiere), los signos de enunciación son desterrados y condenados. Entonces se desarrolla, en el silencio de los archivos, la larga cadena de acontecimientos, de los eslabones de las causas a los eslabones de las consecuencias. Ausente en estado de signos, la enunciación subsiste bajo la forma de indicios; por ejemplo, en las notas al pie de página que indican "yo leí", es decir, yo también leí; por lo tanto, nosotros hemos leído: yo soy fiable y ustedes pueden reconocerme como un igual.[25] Con el retorno del acontecimiento, cambia la situación. En efecto, si "yo vi" el acontecimiento, *ustedes* también lo vieron. En lo sucesivo, ser historiador no es decir lo que vi: ¿para qué? Conviene más preguntarse sobre lo visible y las condiciones de visibilidad: ¿qué es lo visible? Ya no *lo que* vi sino *qué es* lo que vi.

"Un prosista chino –señala J. L. Borges– ha observado que el unicornio, en razón misma de lo anómalo que es, ha de pasar inadvertido. Los ojos ven lo que están habituados a ver. Tácito no percibió la Crucifixión, aunque la registra en su libro." Dicho de otra manera, lo visible no es algo dado, inmutable: por lo tanto, se puede hacer una historia del ojo y lo visible. *El nacimiento de la clínica* lo demostró magníficamente para la medicina en la segunda mitad del siglo XVIII: Michel Foucault quiso escribir, como lo indica el subtítulo de la obra, "una arqueología de la mirada médica". Escribir una arqueología de la mirada historiadora sería interesante, pero probablemente imposible para la Grecia antigua.

Buffon se asombraba de encontrar en un naturalista como Aldrovandi, junto con observaciones justas (es decir, propias de las ciencias naturales), todo un "fárrago de escritura", una mezcolanza de citas, fábulas, mitología... "Todo eso no es descripción sino leyenda", escribió. Afirmación sobre la cual M. Foucault comenta: "Aldrovandi no era mejor ni peor observador que Buffon; no era más crédulo que él ni menos apegado a la fidelidad de la mirada o la racionalidad de las cosas. Simplemente, su mirada no estaba ligada a las cosas por el mismo sistema ni por la misma disposición del *epistéme*".[26]

Aquí el problema está planteado claramente. ¿Qué sucede en Grecia en los siglos VI y V a.C.? Lo ignoro, y aquí me limitaré a dos observaciones sobre lo visible y lo invisible y su reparto. En efecto, para que lo visible y lo invisible se constituyan en dos terrenos netamente delimitados, es necesario que "la oposición del *ser* y el *parecer* haya desarrollado sus primeras consecuencias y que los *phanerá* o *phainómena*, interpretados como apariencias, deban encontrar su asidero en la esfera de los *aphané* o *ádela*" de las cosas invisibles.[27] Es lo que sucede durante el

[25] M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., pp. 72-73.
[26] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, ob. cit., p. 55.
[27] Rivier, ob. cit., p. 364.

siglo V con las investigaciones de los eleáticos. Pero hasta entonces no hay *fenómenos*, los seres y las cosas no manifiestan otra cosa que sí mismos.

La palabra *ópsis* significa la vista (subjetiva y objetiva), la presencia, pero también el sueño.[28] Por su parte, Heródoto la emplea por lo menos dieciocho veces en esta última acepción.[29] El sueño forma parte de lo visible y, para quien lo tiene, vale como autopsia: hace creer y hace actuar, generalmente para hacer lo que no se debía. Cuando Jerjes está casi resuelto a abandonar su proyecto de expedición contra Grecia, un sueño lo visita noche tras noche y lo convence para que no lo haga.[30] Así, en el mundo de la *Historia*, lo "invisible" parece penetrar lo visible; el sueño es visible, u ocupa el lugar de lo visible. El problema es todavía un poco más complicado, porque el sueño no está repartido entre los pueblos por igual: en efecto, sólo lo reciben los bárbaros (en particular, los Grandes Reyes) y los tiranos. Por eso, la pareja visible-invisible actúa de diferente manera según la margen del mar Egeo de que se trate.[31] Lo "invisible" se ve en la ribera asiática y se dice en la ribera griega; se trata, claro está, del oráculo, es decir que en Grecia las palabras cumplen la función que el sueño cumple en Asia (dentro del espacio de la *Historia*).

Más fundamentalmente, lo que está en juego, tratándose de las condiciones de visibilidad, es la cuestión de lo visible y lo decible: yo veo, yo digo; digo lo que veo; veo lo que puedo decir; digo lo que puedo ver. Su relación está planteada implícitamente como una adecuación: Marco Polo escribe "ordenadamente y con claridad", tal como lo vio; Léry conjuga lo notable y lo observable como un conjunto. Entre la manera de ver y la manera de decir no hay distancia. El problema, en última instancia, es el de las estructuras del lenguaje y lo visible: "La armadura de la realidad, para Heródoto como para los médicos del siglo XVIII, ¿es diseñada por el modelo del lenguaje?"[32]

Después de la *ópsis* viene la *akoé:* ya no *yo vi* sino *yo oí.* He aquí una segunda modalidad de intervención del narrador en el relato, otra clase de signo de enunciación. El *yo oí* toma la posta del *yo vi* cuando éste no es o deja de ser posible. Como recuerda la historia de Giges, desde el punto de vista del hacer

[28] Como nuestra palabra visión –acción y efecto de ver–, pero haber tenido una visión es precisamente no haber visto. *Ópsis* es también la visión del iniciado en un culto de misterios, la *epoptíe.*

[29] Heródoto, I, 34, 38 (Creso), 107, 108 (Astuáges), 209 (Ciro); II, 139 (el etíope), 141 (Sethón); III, 30, 65 (Cambises), 124 (hija de Polícrates), 149 (Otanes); IV, 172 (nasamones); V, 56 (Hiparco); VI, 107 (Hipías), 118 (Datis), 131 (Agarista); VII, 12, 15, 18, 19 (Jerjes); VIII, 54 (Jerjes).

[30] Ibídem, VII, 12-18.

[31] En la *Historia*, VI, 131, la única persona griega que recibe un sueño, aparte de los tiranos, es Agarista, nieta de Megacles: estando embarazada, soñó que se acostaba con un león; poco después, dio al mundo a Pericles.

[32] M. Foucault, ob. cit., p. 96.

creer, el oído vale menos que el ojo; de lo cual debe resultar que un relato acoplado a un *yo oí* será menos creíble o persuasivo que otro, cercano, organizado en torno de un *yo vi*. El signo de enunciación es menos fuerte, si se puede decir así: el narrador se compromete menos, toma cierta distancia de su relato y el oyente tiene un margen mayor para modular su creencia; le ajustan menos la rienda.

Positivamente, *akoé* significa "me informé" *(punthánomai)*, averigüé *(historéo)*[33] entre gentes que *dicen*, por haberlo visto ellas mismas o saberlo por otros que lo vieron o que dicen haberlo visto…, etcétera. La *akoé* no es una sola, comprende muchas formas e incluye, por lo tanto, distintos niveles. Primer nivel: yo *no vi*, pero *oí* (yo mismo) *(autékoos)*. En su visita al laberinto en Egipto, Heródoto distingue entre lo que vio (las salas superiores) y lo que no le permitieron ver (las inferiores), de lo cual habla de oídas.[34] Asimismo, con respecto a todo lo que está más allá de la ciudad de Elefantina, se ha informado, ha preguntado, ha oído *(akoé historéon)*.[35] Ctesias de Cnido, historiador del siglo IV a.C., empleando el mismo método, pero precisamente para criticar a Heródoto e indicar que ha mentido, indica que él mismo vio lo que escribe, y lo que no vio, lo escuchó él mismo *(autékoon)* de manera directa.[36]

Después, la *akoé* ya no es más directa y el número de intermediarios se multiplica. Cuando quiere hablar de lo que hay "más allá" de Escitia, Heródoto indica que nadie lo sabe con exactitud *(oîde atrekéos)*.

> No he podido obtener informaciones de ninguna persona que asegurara estar enterada por haberlo visto con sus propios ojos; pues ni siquiera [el poeta] Aristeas […] pretendió haber llegado personalmente más al norte de los isedones, sino que, de las tierras más lejanas, hablaba de oídas *(akoé)*, alegando que eran los isedones quienes daban las noticias que él transmite. No obstante, aquí van a quedar reflejadas todas las informaciones precisas *(atrekéos)* que nosotros, abarcando todo el espacio posible, hemos sido capaces de conseguir de oídas.[37]

"De la misma manera, nadie sabe con certeza *(saphéos)* qué hay en los desiertos de Libia de donde viene el Nilo. Yo escuché cosas de la boca de los cirenaicos, quienes las supieron por el rey de los amonios, quien a su vez se enteró por los nasamones, los que por su parte repetían lo que les habían relatado unos 'jóvenes osados' que se habían atrevido a realizar esa travesía."[38] De la *ópsis* a la *akoé*

[33] Jacoby, *Atthis*, pp. 216 y ss.
[34] Heródoto, II, 148.
[35] Ibídem, II, 29.
[36] *F. Gr. Hist.*, Ctesias, 688 T 8 (Jacoby).
[37] Heródoto, IV, 16; III, 115: "No he podido escuchar de labios de ningún testigo ocular que los confines occidentales de Europa estén constituidos por un mar."
[38] Ibídem, II, 32.

la distancia puede variar grandemente, hasta llegar a este ejemplo en el cual se requieren cuatro relevos para llegar al *yo vi* fundador, y este ojo es el de unos "jóvenes osados" (*hubristés*).

Cuando ya no se trata de avanzar hacia los confines de la tierra sino de retroceder en el tiempo, la *akoé* también cumple una función, pero esta vez el *yo oí* remite a un primer enunciador, generalmente calificado de alguien *versado* (*lógios*). En Egipto, sus interlocutores son los sacerdotes.[39] "Todo cuanto he dicho hasta este punto es producto de lo que vi (*ópsis*), de mis reflexiones (*gnóme*), de mis averiguaciones personales (*historíe*); pero a partir de ahora, voy a atenerme a testimonios egipcios [es decir, de los sacerdotes, sobre el pasado de Egipto], tal como los he oído."[40]

Último nivel, en fin, de la *akoé*, el más bajo, el que aparece en las gramáticas bajo el nombre de impersonal pasivo: "*légetai:* se dice que, hay un relato que dice"; suerte de relato flotante del cual no se sabe quién lo produjo, ni cuándo ni cómo ni para quién: enunciado sin sujeto de enunciación ni destinatario aparente. No lo puntúa un solo signo fuerte de enunciación, pero esto no significa que el narrador lo acepta globalmente o lo rechaza en bloque: en efecto, la enunciación se puede manifestar de manera más sutil bajo la forma de *indicios*,[41] y por lo tanto calificar de manera más discreta el *se dice.*[42] Estas declaraciones relatadas son como otras tantas citas, sin fuente ni procedencia y cuya autoridad varía según el contexto.

Esta separación entre la *ópsis* y la *akoé* se encuentra también en la introducción del libro de Marco Polo: "Cosas hay, no obstante, que no ha visto: pero las oyó referir a hombres dignos de crédito. Así, pues, se darán las cosas vistas como vistas y las oídas como oídas, para que nuestro libro resulte agradable y veraz, sin inexactitudes ni mentiras".[43] Esta toma de posición metodológica no carece de peso desde el punto de vista del hacer creer; por esta distinción que asumo, refuerzo la credibilidad y veracidad del *yo vi*, pero también la credibilidad del *yo oí* y su veracidad, no tomada de manera absoluta sino como informe

[39] Ibídem, II, 3. Entre los sacerdotes, los de Heliópolis son considerados los más versados (*logiótatoi*) de los egipcios. Entre los egipcios, los que habitan "la zona cultivada" son de lejos los más versados (*logiótatoi*) en cuestiones del pasado (II, 77). Con respecto a las causas antiguas de la hostilidad entre griegos y bárbaros, los persas versados (*lógioi*) dicen que... (I, 18).

[40] Ibídem, II, 99; o también, a propósito del pasado de los carios (I, 171), "durante todo el tiempo que las *akoé* me permiten remontarme..."

[41] Sobre los signos de enunciación, véase, por ejemplo, la historia de Sálmoxis, más arriba, pp. 117-119.

[42] Habría que examinar prácticamente cada caso; hay una lista en Jacoby, R. E., 399. Para un examen del empleo del *légetai* en Tucídides (algo distinto que en Heródoto), véase H. D. Westlake, *Mnémosyne*, 4, 1977, pp. 345-362.

[43] Marco Polo, p. 1.

fiel de un relato: lo que narro puede ser increíble, pero no es "inexacto" ni soy un mentiroso.

El sentido jurídico de *hístor* (debemos creer a quien vio y no a quien escuchó) señala claramente la inferioridad del oído con respecto a la vista. Para Tucídides, el saber histórico se basa ante todo en la *ópsis* (o bien yo vi o bien interrogo a quien vio, y en ambos casos se puede hablar de *ópsis*); en cuanto a la *akoé*, no posee gran valor de veracidad y por tanto no se puede conocer con certeza.[44] ¿Piensa lo mismo Heródoto? La historia de Giges parece indicarlo. No obstante, junto con la expresión "lo sé porque lo vi" aparece la de "lo sé porque lo oí": en uno y otro caso, hay producción de saber *(oîda)*, pero el primero se basa en la *ópsis* mientras que el segundo procede de la *akoé*. "Yo sé que así fueron las cosas por habérselo oído a los delfos", o "lo sé por haberlo oído en Dodona".[45] Si hay conjunción entre ver y saber, no hay para Heródoto ruptura de principio entre saber y oír,[46] si bien hay diferentes niveles de *akoé*, es decir, una presencia más o menos próxima al oído del narrador.

Entre lo escrito y lo oral

En virtud del principio de que el oído va donde el ojo no puede ir, el *yo oí* puede valer tanto como el *yo vi*, no en términos absolutos sino relativos, es decir, relativamente a mí. En efecto, ustedes no tienen motivos para creerme menos cuando digo que oí que cuando digo que vi. ¿Qué significa que oí? Que doy por visto lo que oí (véase Marco Polo): por lo tanto, no soy un mentiroso; que reproduzco fielmente las declaraciones escuchadas: por lo tanto, no soy un charlatán. En cuanto al contenido de las palabras, ustedes no están obligados a creerlo, pero yo tampoco; volveremos sobre esto.

¿Qué presupone el acercamiento, desde el punto de vista de la producción del saber, entre lo visto y lo oído, el hecho de que Heródoto pueda decir, "lo sé

[44] Tucídides, I, 20, 1; I, 73, 2.

[45] Heródoto, I, 20; II, 52; en VI, 16, aparece la expresión *autoptéo eidénai*.

[46] Jacoby, *Atthis*, p. 391, n. 16: "The use of the etymological connection between *oîda* and *ideîn* may appear justified in regard to Thykydides, because of that historian's use of *ópsis* and *akoé*, but the application to Herodotus is misleading. The latter does not base his 'knowledge' on *ópsis* in particular [...] because for him *akoé*, *ópsis* and even *gnóme* are sources of 'knowledge of equal reliability, that is, when he trusts the narratives of his authorities'." [El uso del vínculo etimológico entre *oîda* e *ideîn* puede parecer justificado en relación con Tucídides, dado el empleo de *ópsis* y *akoé* por ese historiador, pero la aplicación a Heródoto es engañosa. Éste no basa su 'conocimiento' en la *ópsis* en particular [...] porque para él, *akoé*, *ópsis* e incluso *gnóme* son fuentes de 'conocimiento igualmente fiables, es decir, cuando se fía de los relatos de sus autoridades'.]

porque lo vi y lo sé porque lo oí"? Un mundo donde es obvio que la palabra vale como conocimiento, donde la palabra sabe; por lo tanto, un mundo donde el discurso oral no está devaluado con respecto al escrito; un mundo de oralidad, o todavía en gran medida de oralidad.

Tal es la situación de Grecia en el siglo V a.C., que no es un mundo de la escritura sino apenas de la palabra escrita. Sin duda, se sabía escribir desde mucho tiempo antes: el alfabeto sirio-fenicio apareció en la primera mitad del siglo VIII a.C. Pero la cultura oral sigue estando muy presente, incluso es preponderante: todavía da forma a las estructuras mentales y al saber compartido de los griegos de la época. "Grecia no conoció una revolución de la escritura y lo escrito no vino a relevar a una tradición oral bruscamente desfalleciente."[47] Para medir el lento progreso de la escritura, veamos a modo de analogía las conclusiones de la investigación de Furet y Ozouf sobre Francia:

> Entre el siglo XVII y la guerra del 14, los franceses entraron en la cultura escrita. Pero esta larga historia subterránea no es la de una sustitución drástica de lo oral por lo escrito. Porque lo escrito existía antes de esta acumulación colectiva; y lo oral sobrevivió hasta bien entrado el siglo XX. El concepto más útil para comprender nuestra afirmación es probablemente el de *restricted literacy*, tal como lo definió el antropólogo inglés Jack Goody. Lo que sucede en Francia entre Luis XIV y Jules Ferry no es, hablando con propiedad, la alfabetización de los franceses sino el paso de una alfabetización limitada a una alfabetización de masas.[48]

En Grecia también se aplica el concepto de cultura escrita limitada y existe un "mestizaje" entre lo escrito y lo oral.

Heródoto y la *Historia* dan testimonio de este mestizaje.[49] El historiador Diyllos relata que recibió de los atenienses un pago de diez talentos. Eusebio, en su *Crónica* (en el año 445-444 a.C.), menciona el pago y también la razón: Heró-

[47] M. Detienne, École pratique des hautes études, Vᵉ section, t. LXXXV, p. 286. Véase E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, 1963 [trad. cast.: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994], y en último lugar, D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Turín, 1979, pp. 52-87.

[48] F. Furet y J. Ozouf, *Lire et écrire*, París, 1977, t. I, pp. 352-353. La conclusión de esta obra explica todo lo que hace falta para que se realice el paso de lo oral a lo escrito y todo lo que ello significa. En las páginas 358-359 los autores analizan las relaciones entre la escritura y la historia; aquélla permite establecer *the pastness of the past*. Y agregan: "Incluso cuando conserva muchos elementos de la tradición oral, o de la mitología, esta historia se ve forzada, por el solo hecho de ser escrita, a racionalizar el tiempo. Heródoto prepara a Tucídides". Sin duda, pero precisamente Tucídides derivará de la experiencia de Heródoto la convicción de que no se puede hacer la historia del pasado.

[49] Estos testimonios reaparecen en L. Canfora, "Il ciclo storico", en: *Belfagor*, núm. 26, 1971, pp. 658-660; ídem, "Storici e societa Ateniese", en: *Istituto Lombardo* (Rend. Lett.), núm. 107, 1973, p. 1158; A. Momigliano, "The Historians of the Classical World and their Audiences", en: *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 1978, VIII, 1, pp. 59-75.

doto había realizado una lectura pública de su obra. Luciano[50] refiere un recitado en Olimpia, cuyo éxito fue tal que los nueve libros son conocidos desde entonces con los nombres de las nueve Musas. Siempre en Olimpia, se conoce la anécdota de Tucídides, niño aún, escuchando a Heródoto relatar su *Historia*: quedó tan maravillado que estalló en llanto.[51] A esta tradición se suma la de un Heródoto a medias sofista, a medias rapsoda, recitador y a la vez conferencista, con un proverbio que dice, "a la sombra de Heródoto".[52] Aristófanes, en fin, al permitirse una serie de alusiones a Heródoto, indica que la *Historia*, o al menos ciertos pasajes, pertenecían al dominio de lo muy conocido, por lo menos en Atenas. El guiño de ojo más famoso es el de *Acarnienses*, donde Dicépolis recuerda las causas de la guerra del Peloponeso: "Unos jóvenes que habían ido a Megara, emborrachándose en el juego del cótabo, raptaron a Simeta, una puta. Los megarenses, enfurecidos de dolor como gallos picados de ajo, en venganza, le robaron de aspasia dos putas. Y de ahí se desencadenó sobre todos los griegos el principio de la guerra, ¡por tres furcias!"[53] Es una alusión transparente al "Proemio" de la *Historia* y la sucesión de raptos (Io, Europa, Medea, Helena) que, según los persas versados, fueron la causa de la hostilidad entre griegos y bárbaros.

Aparte de estos testimonios indirectos, la obra misma pertenece en ciertos aspectos al mundo de la oralidad. En primer lugar, está todo aquello que, en los métodos de composición de la literatura arcaica catalogados por Van Groningen,[54] se dirige a un oyente más que a un lector: la técnica de la composición circular es el ejemplo más visible. Por otra parte, ciertos pasajes del texto parecen hacerse eco de un diálogo o de discusiones con el auditorio. Tal es el caso del célebre debate persa sobre las constituciones. Después del asesinato del usurpador Esmerdis, los conjurados se reunieron para deliberar sobre la mejor forma de gobierno a instaurar (monarquía, aristocracia, isonomía) y el narrador precisa: "Se pronunciaron unos discursos que para ciertos griegos resultan increíbles,

[50] Luciano, *Heródoto o Ecio*, I, donde se presenta a Heródoto como un *agonistés* que aparece para cantar su *Historia* (*agonistén Olumpíon páreichen heautòn aídon tàs historías*).

[51] *Suda*, s.v. *Thykudides*.

[52] Leutsch, Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, t. I, p. 400: "[dícese] de aquellos que no logran sus propósitos. Se cuenta que H., el logógrafo, deseoso de exponer su historia en ocasión de los Juegos Olímpicos, volvía día tras día, diciendo que lo haría cuando hubiera sombra en el santuario de Zeus. En efecto, el recinto se encuentra a pleno sol. La reunión terminó antes de que se diera cuenta de que no había presentado su obra".

[53] *Acarnienses*, 523-529. R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, p. 90, observa que Aristófanes se ríe *con* Heródoto y no *de* Heródoto. Véase una lista de alusiones aristofanescas a la *Historia* en K. Riemann, *Das herodoteische Geschichstwerk*, tesis, Munich, 1967, pp. 9-10.

[54] Van Groningen, *La Composition littéraire archaïque*, Amsterdam, 1958. Es una buena referencia, aunque su análisis soslaya deliberadamente la *Historia*. H. Immerwar, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966, pp. 46-79.

pero que realmente se pronunciaron".[55] Tres libros más adelante, a propósito de los sucesos en la Jonia, vuelve sobre la misma cuestión: "Voy a decir algo que causará una profunda extrañeza a los griegos que se niegan a admitir que Otanes, en la sesión que mantuvieron los siete persas, se mostrara partidario de que en Persia había que instaurar un régimen democrático".[56]

Herodótou Thouríou historíes apódexis, así comienza la *Historia*, "ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso"; el término *apódexis* pertenece al mundo de la oralidad: remite a la epopeya e implica "seguramente una difusión oral".[57] Heródoto es entonces un rapsoda y el "Proemio" de la *Historia* pretende a la vez convocar la tradición épica y competir con ella: *Ilíada* y *Odisea* están presentes, pero él pretende tomar distancia de esta tradición: no es la diosa quien canta "quién de los dioses lanzó a entablar disputa al Átrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus", sino Heródoto de Halicarnaso quien refiere "el motivo del mutuo enfrentamiento de griegos y bárbaros"; no es la Musa quien habla de aquel que "conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes", sino Heródoto quien seguirá "adelante en mi relato, ocupándome por igual de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos".[58]

No obstante, el "Proemio" contiene un elemento que no pertenece al mundo de la oralidad. Junto con el nombre del autor, se menciona su ciudad: Heródoto de Halicarnaso (o Turio). Este elemento, desconocido en la poesía épica, sólo tiene sentido si la comunicación está destinada a sobrepasar las fronteras de la ciudad y desbordar el mundo del "cara a cara" generado por ella.[59] O mejor, se podría decir que hay un vínculo entre la escritura de la obra, la mención del nombre del autor y el desarrollo de las ciudades, porque, después de todo, el rapsoda iba de ciudad en ciudad y de certamen en certamen, sin reservar sus cantos para su ciudad de origen. De la misma manera, Hecateo inicia sus *Genealogías*: "Hecateo de Mileto...", y prosigue, "relata esto; escribo lo que para mí es conforme a la verdad" (*hôde mutheítai táde grápho hos moi dokeî alethéa eînai*). Lo notable es, sin duda, esta alianza de *mutheítai* (dice, relata), del mundo de la oralidad, con *grápho*, escribo, del mundo de la escritura, y es al escribir y por el hecho mismo de la escritura que establecerá aquello que en los relatos (*lógoi*) de los

[55] Heródoto, III, 80.

[56] Ibídem, VI, 43.

[57] E. A. Havelock, *Preface to Plato*, ob. cit., p. 54, n. 8 (trad. ital., p. 268, n. 8). Tucídides usa el término *apódexis*, sobre todo en I, 97, para designar su exposición precedente de los sucesos del imperio (*kaì tês archês apódeixin échei tês tôn athenaíon en hoíoi trópoi katéste*).

[58] Heródoto, I, 1 y 6; *Ilíada*, I, 8; *Odisea*, I, 3.

[59] Observación de Van Groningen, ob. cit., p. 65. Observa que estos comienzos se parecen a los de una carta.

griegos "se asemeja a la verdad" *(dokeî moi)*; Tucídides comienza con el famoso "Tucídides de Atenas escribió..." *(sunégrapse)*; y el conjunto de su obra tiene por título *suggraphé*, es decir, sin-grafía o escritura conjunta: desde el principio el autor se instala en el mundo de la escritura.

Mundo de la oralidad, mundo de la escritura, mundo entre lo oral y lo escrito, al fin y al cabo, ¿qué es la escritura en la *Historia* y qué es escribir? La escritura fue introducida en Grecia por los fenicios que llegaron con Cadmo: "en mi opinión". Los griegos tomaron "el alfabeto que siguen utilizando todos los fenicios; pero, posteriormente, con el paso del tiempo [les introdujeron] modificaciones en el sonido *(phonikéia)* de las letras".[60] *Gráphein* significa escribir, pero también pintar, representar, dibujar, hacer una relación.[61] ¿Qué se escribe? Se ponen por escrito los oráculos,[62] se redactan inscripciones en los monumentos o para conmemorar tal o cual suceso,[63] se escriben cartas y, entre los egipcios, se hacen libros y listas, se hacen archivos. Pero la carta es más vigente en el mundo bárbaro que en el griego, con algunas excepciones: el faraón Amasis y Polícrates de Samos intercambian cartas,[64] pero Polícrates es un tirano y los tiranos son gente entre Grecia y Asia. Histieo, tirano de Mileto, cuando quiere dar a Aristágoras la orden de iniciar la sublevación de Jonia contra los persas, le envía una carta escrita en el cráneo de un esclavo fiel, después de haberlo rasurado y esperado que volviera a crecerle el pelo.[65] Finalmente, Demarato, para advertir a los lacedemonios acerca de los proyectos de Jerjes, envía una carta secreta, pero este rey de Esparta destituido se había refugiado en la corte del Gran Rey.[66] La carta transmite información o instrucciones, es un modo secreto de comunicarse y, al fin y al cabo, una manera de ejercer el poder. Darío envía sus instrucciones por carta a Megabizos, que se quedó en Europa después de la expedición contra Escitia.[67] Una carta es portadora, de manera muy enérgica, de la voluntad real, pero también puede ser un instrumento de venganza, un medio para matar al destinatario: es la historia de Oroites, un sátrapa del cual Darío quería deshacerse. Un enviado de Darío llegó a Sardes con varias cartas reales. En presencia del sátrapa, entregó las cartas al secretario real para que las leyera. Al ver que los guardias demostraban el mayor respeto por las cartas, entregó una en la cual está escrito: " 'Persas, el rey Darío os prohíbe seguir al servicio de Oroites.'

[60] Heródoto, V, 58.
[61] Ibídem, p. ej. II, 46; IV, 36; III, 136.
[62] Ibídem, I, 47; VII, 142; VIII, 135.
[63] Ibídem, I, 93; II, 106, 125; IV, 87; VII, 30, 228.
[64] Ibídem, III, 40, 42.
[65] Ibídem, V, 35.
[66] Ibídem, VII, 239.
[67] Ibídem, V, 14.

Al oír esto, los guardias depusieron ante él sus lanzas. Entonces [...] entregó al secretario la última de las cartas, en la cual figuraba escrito: 'El rey Darío ordena a los persas que se encuentran en Sardes que maten a Oroites'. En cuanto los guardias oyeron esta orden, desenvainaron sus alfanjes y al momento lo mataron".[68] Tortuosa, secreta, ligada al ejercicio del poder, la carta también puede ser instrumento de traición y medio para hacerse del poder. Hárpago invita a Ciro a sublevarse contra Astuáges y la dominación de los medos haciéndole llegar una carta oculta en el vientre de una liebre, abierto y luego cuidadosamente cosido. Para asegurarse de que los persas lo seguirán en este emprendimiento, Ciro escribe una carta falsa en la que dice que Astuáges lo nombra –a él, a Ciro– gobernador de Persia. A partir de entonces, los persas lo obedecen.[69]

Si bien la astucia no está ausente del mundo griego, ese uso engañoso de la escritura bajo la forma de una misiva no tiene cabida. Por ejemplo, cuando Temístocles, ese maestro de la artimaña, manda avisar solapadamente a los medos que los griegos piensan huir de Salamina (precisamente para impedírselo), utiliza un mensajero, no una carta secreta.[70] Vinculada con el poder, forma del poder, la escritura parece ser ante todo cosa del secretario real: es él quien redacta y lee las cartas.[71] Acerca del aprendizaje de la escritura en el mundo griego, la *Historia* da dos indicios: en Quíos se derrumbó el techo de una escuela sobre los niños que aprendían sus letras;[72] la madre de Skúles, rey de los escitas, era una mujer de Istria (colonia de Mileto) y le había enseñado "la lengua y la escritura griega";[73] por lo tanto, ella sabía leer y escribir, o por lo menos leer.

La escritura está, pues, muy presente en la *Historia*, pero lo interesante es la actitud de Heródoto frente a la cosa escrita. ¿Se siente más seguro el ojo del viajero al ver una inscripción que puede leer o hacerse traducir? ¿La cosa escrita transmite un "sobresaber" o, en todo caso, un saber más seguro que el relato oral? La respuesta no va de suyo. Heródoto ha visto inscripciones y cita algunas de ellas: en el monumento consagrado al padre de Creso, e indica que ha

[68] Ibídem, III, 128.

[69] Ibídem, I, 123-125. Se puede citar también el ejemplo de Deyoces (I, 100). Elegido rey de los medos, manda construir un palacio desde el cual reina, invisible: para entender en un juicio, se hace llevar un acta *escrita* del proceso.

[70] Ibídem, VIII, 75. Cuando quiere provocar la deserción de los jonios, no envía cartas a éstos ni tampoco a los persas para despertar su desconfianza, sino que manda grabar inscripciones en torno de las fuentes de agua potable (VIII, 22) donde ambos pueblos pueden leerlas.

[71] Ibídem, VII, 100; VIII, 90; III, 128. Polícrates también tiene un secretario, III, 123.

[72] Ibídem, VI, 27. Véase H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 83 [trad. cast.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985]. Sobre el problema de la lectura y la lectura silenciosa, véase la actualización de B. Knox, "Silent reading in antiquity", en: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, núm. 9, 1968, 421-435.

[73] Ibídem, IV, 78.

contribuido a su erección, en las estatuas erigidas por Sesostris durante sus campañas, en la pirámide de Kéops que precisa (según el intérprete) cuánto costó mantener a los obreros...[74] Pero en todos esos casos, la inscripción está por añadidura; se la menciona como parte de la descripción de un monumento, no por ella misma. Por otra parte, una inscripción puede mentir: en un vaso de oro en Delfos está escrito que lo ofrendaron los lacedemonios, lo cual es falso, porque lo donó Creso. Incluso sé quién grabó la inscripción, pero no lo diré;[75] la escritura puede mentir. En todo caso, Heródoto no corrige la inscripción y no es un epigrafista en viaje de inspección con su material de troquelado. La inscripción no es un archivo.

En Egipto, por el contrario, entra en contacto con gentes de libros: los egipcios son un pueblo de muy antigua ciencia, los hombres más antiguos o casi más antiguos, o incluso existen desde que hay hombres;[76] ponen las cosas por escrito. Conocen, por ejemplo, la edad de los dioses, el tiempo transcurrido entre el dios más joven y el faraón Amasis, y Heródoto utilizará ese cálculo para poner al descubierto la necedad de lo que afirman los griegos acerca de la genealogía de Heracles. "Los egipcios aseguran que conocen con certeza esas cifras porque siempre llevan la cuenta de los años y la registran."[77] Asimismo, es a partir de un libro *(ek Búblou)* que los sacerdotes dan a su visitante la lista de los reyes de Egipto:[78] son trescientos treinta y uno en total. Finalmente, escribir es prever: "Los egipcios han hallado más presagios que el resto de la humanidad junta, pues, cuando se produce un prodigio, observan cuidadosamente su resultado y toman nota *(graphómenoi)*, y si posteriormente sucede algo semejante alguna vez, consideran que el resultado será el mismo".[79] Así, los egipcios son hombres de memoria: gracias a sus escritos, tienen plena conciencia de que no nacieron ayer y que son los más versados *(logiótatoi)* de todos los hombres en materia de memoria,[80] al contrario de las poblaciones del Ponto Euxino, entre las cuales no se encuentra un solo "versado" *(lógion)* o las que, como los escitas, se consideran las más recientes entre los hombres.[81]

[74] Ibídem, I, 93; II, 106, 125. Se encuentran veinticuatro inscripciones en total, once de ellas en "lenguas extranjeras". Véase H. Volkmann, "Die Inschriften im Geschichtswerk des Herodots", *Convivium*, Stuttgart, 1954, pp. 41-63.

[75] Ibídem, I, 50.

[76] Ibídem, II, 15.

[77] Ibídem, II, 145: *"atrekéos phasì epístasthai, aieí te logizómenoi kaì aieí apographómenoi tà étea."* Egipto es el país del papiro, II, 92; a diferencia de los griegos, los egipcios escriben de derecha a izquierda, II, 36.

[78] Ibídem, II, 100.

[79] Ibídem, II, 82.

[80] Ibídem, II, 77.

[81] Ibídem, IV, 46.

Existe, pues, un vínculo entre la escritura y el saber; no obstante, quien sabe escribir no tiene forzosamente la razón. Así, el escriba del tesoro sagrado de Atenea en la ciudad de Sáïs dice que conoce con exactitud (*atrekéos*) las fuentes del Nilo, pero Heródoto considera que es una broma: *paízei*, actúa como un niño, no sabe lo que dice. Lo interesante aquí es la inversión de una situación que se volverá clásica, la de un viajero, hombre de escritura, que escucha la verdad en el discurso del indígena; aquí, por el contrario, hay un hombre de escritura que no sabe lo que dice y un viajero que sin ser totalmente hombre de escritura discierne lo que hay de verdad en las declaraciones de su informante:[82] éstas "dejaban entrever, a mi juicio," que las fuentes del Nilo no son totalmente insondables, pero que una sonda arrojada a esos remolinos no puede tocar fondo.

Pero, sobre todo, basta que los sacerdotes *digan*: lo cual no significa que todo lo que digan sea forzosamente cierto, ni que yo crea todo lo que dicen, aunque no olvidemos que yo puedo decir que "lo sé porque lo vi" o "lo sé porque lo oí". Que ellos, para hablarme de su pasado remoto, lean libros y consulten archivos, está muy bien, acaso no puedan obrar de otro modo; pero, ¿qué necesidad tengo yo de ver esos libros y compulsar esos archivos para componer mi *lógos*? Reprochar a Heródoto por no haberlo hecho es desconocer que no necesitaba hacerlo, que no podía hacerlo, porque para él ni siquiera existe el concepto mismo de archivo. Escribe J.-P. Faye:[83]

> El primero de esos relatos de historiadores o historicistas en su intento de reconstruir la historia entera de Egipto desde Méne hasta Cambises, obtuvo un resultado doble y paradójico. En efecto, el libro II de la *Historia* nos permite conocer los nombres más antiguos de la historia humana [...] Pero al mismo tiempo, el libro II de esta primera historia es la primera recopilación de cuentos populares [...] La historia de Ferón, el cuento del astuto ladrón de los tesoros de Rampsinito o la venganza de Nitocris pertenecen al inventario mundial de los relatos populares, al mismo título y en el mismo nivel que las recopilaciones de G. Maspero. Al primer *historéon*, que "desea saber" de primera mano e informarse en el lugar, sea en el santuario de Ptah en Menfis, en Sáïs, Búbastis o Butó, la narración oral respondió irónicamente con ficciones.

[82] Ibídem, II, 28.

[83] J.-P. Faye, *Théorie du recit*, París, 1972, pp. 111-112. A. Momigliano observa a propósito de los archivos, *Studies in Historiography*, p. 135: "The preeminence of personal observation and oral evidence lasted until historians decided to go to the record office. Familiarity with the record office, as we all know, is a recently acquired habit for the historian, hardly older than a century." [La observación personal y la prueba oral impusieron su preeminencia hasta que los historiadores decidieron acudir a los archivos. La concurrencia asidua al archivo, como todos sabemos, es un hábito adquirido recientemente por el historiador, se remonta a poco más de un siglo.] Ídem, "Historiography on written tradition and historiography on oral tradition", ibídem, pp. 211-220. E. Posner, *Archives in the Ancient World*, Cambridge, Massachusetts, 1972.

> Ironía tanto mayor a nuestros ojos, por cuanto en esa época ya existían archivos y documentos, precisamente en los santuarios egipcios, y hoy están a disposición de los historiadores. Que el historiador inicial, lanzado a la narración, haya encontrado en ella la ficción, no es casual: es propio del proceso fundamental. Las "fuentes" de Heródoto son ficticias, a pesar de su voluntad de historiador de ir a "informarse", porque la ficción pertenece al proceso de la narración primitiva en curso de hacerse.[84]

Ironía, si se quiere, pero solamente para nosotros, que observamos el proceso de la historiografía. Es sabido que el archivo no existe de por sí, independientemente del historiador, que sólo existe a partir del momento en que se decide verlo como tal y que la creación de archivos nuevos se produce a medida que se formulan preguntas nuevas. En el punto de partida, para que haya archivo, se necesita un hombre de escritura y para utilizar los archivos, trabajar a partir de ellos, es necesario, de una u otra manera, privilegiar lo escrito como más *verídico*, más *auténtico*, más *seguro* que lo oral (aunque se entiende, claro está, que el escrito puede mentir). Heródoto, hombre entre lo escrito y lo oral, escucha a hombres que utilizan libros, pero en lo que respecta a él mismo, la idea de "ir a los archivos", sea los del santuario de Sáïs o los de Butó, ni siquiera puede surgir: "Lo sé porque lo oí". Finalmente, su observación sobre el conocimiento de la historia egipcia, vinculada con la presencia de los jonios, da una prueba adicional de la "inexistencia" de los archivos e incluso de la superioridad de lo oral sobre lo escrito: "Y a raíz de su establecimiento en Egipto, nosotros los griegos, merced a las relaciones que mantenemos con ellos, sabemos con precisión (*epistámetha atrekéos*) todo lo que ha sucedido en Egipto, pues ellos fueron los primeros contingentes de lengua extranjera (*allóglossoi*) cuyo establecimiento fue admitido en Egipto".[85]

Yo digo, yo escribo

Si ésa es la actitud de Heródoto con respecto a la cosa escrita, si no posee archivos en el sentido estricto de la palabra, ¿qué decir del Heródoto relator o escritor? En efecto, así como planteamos el problema del *yo vi* y el *yo oí* como signos de enunciación y de puntuación del relato, veamos qué sucede con el *yo digo* y *yo escribo*, considerados como intervención del narrador en el relato: desde el punto de vista del destinatario y de la credibilidad que el narrador quiere imponer,

[84] Ver los libros significaría leerlos, por lo tanto, aprender la lengua, ¿pero para qué aprender una lengua extranjera desde el momento que el *decir* (en ciertas condiciones, *historéon*) vale tanto como el *ver*? Paradójicamente, Heródoto acaso no siente la necesidad de aprender lenguas extranjeras porque su mundo no es un mundo de escritura.

[85] Heródoto, II, 154.

¿es uno más fuerte que el otro? ¿Posee el *yo escribo* un crédito (descontado) mayor que el *yo digo*?

En primer lugar, por la negativa: yo no digo o no escribo. En varias oportunidades, cuando aborda asuntos religiosos, Heródoto dice que sabe ciertas cosas, pero no quiere o no le parece conveniente decirlas.[86] Ese *no decir* es una manera de dirigirse al destinatario y de hacerle creer: sé mucho más de lo que digo. Ahora bien, de manera similar, utiliza la fórmula, sé, pero no escribo. Hablando de la doctrina de la metensomatosis, que fue enunciada por primera vez por los egipcios y que ciertos griegos presentaron más adelante como cosa propia, concluye: "Aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos".[87] Asimismo, dice que Polícrates murió de una manera que "en conciencia, no puede ni contarse" (*ouk axíos apegésios*).[88] Expresión que tiene su similar correspondiente a la escritura: entre las maneras de cazar el cocodrilo, *escribe* aquella que "me parece más destacable" (*axiotate apegésios*).[89] Como signos negativos de enunciación, el *no digo* y el *no escribo* (pero se da por sentado que en ambos casos lo sé) parecen tener el mismo peso: ambos están dirigidos al destinatario para hacerlo creer.

Veámoslos ahora por la positiva. Heródoto estima que tiene "el deber de referir lo que se cuenta" (*opheílo légein tà legómena*) y agrega que ese principio es válido no sólo para el momento en que formula esa observación sino para la totalidad de su *lógos*,[90] es decir, para la *Historia* en su conjunto. De la misma manera, conoce dos versiones sobre cómo Cambises cruzó el desierto de los árabes para atacar Egipto: refiere la primera, más verosímil (*pithanóteros*), y la segunda, menos verosímil, también *debe referirla* porque al fin y al cabo tiene su difusión (*deî... epeí ge dè légetai, rethênai*).[91] El narrador, al prestarles su boca, se convierte en portavoz de esos *lógoi* que se dicen aquí y allá, anónimamente o no: es el "eco sonoro de su siglo".

Pero también presta su mano y su pluma para transcribir esos mismos relatos: "Consigno lo que cuentan (*tà dè légetai grápho*)".[92] "A lo largo de toda mi narración, tengo el propósito de poner por *escrito*, como *lo oí* (*akoêi grápho*), lo que dicen unos y otros."[93] Y también: "Voy a *exponer* la versión [de] los griegos [...]" (*katà tà legómena hup' Hellénon egò grápho*).[94] Esta vez, el narrador se presenta al público

[86] Ibídem, por ejemplo, II, 46, 47, 65.
[87] Ibídem, II, 123.
[88] Ibídem, III, 125.
[89] Ibídem, II, 70.
[90] Ibídem, VII, 152.
[91] Ibídem, III, 9.
[92] Ibídem, IV, 195.
[93] Ibídem, II, 123.
[94] Ibídem, VI, 53.

como simple escriba de los relatos cuyos murmullos lo rodean: no hace más que transcribirlos para luego repetirlos. Dicen, se dice, lo que dicen, yo escribo: no hay distancia entre decir y escribir. Me convierta yo en vocero o escriba, y según la ocasión soy uno u otro, parece que desde el punto de vista de la credibilidad que genero sobre mi *lógos* en el destinatario no hay gran diferencia. Tomados como signos positivos de enunciación, *yo digo* y *yo escribo*, la boca y la mano del narrador son tal para cual: en los dos casos, mi *lógos* da fe de un dicho inicial que lo autentica y es autenticado por él. En cada ocasión se trata de escribir un dicho, jamás de transcribir un escrito.

Sin embargo, existe un caso en el que escribir parece pesar un poco (muy poco) más que decir y comprometer un poco (muy poco) más al narrador que el mero decir, y es cuando cumple una función testimonial. En efecto, cuando se trata de nombrar, de dar nombres o no darlos, en tres ocasiones aparece *escribir* en lugar de *decir*. Conozco los nombres de los griegos que dicen haber inventado la doctrina de la metensomatosis, pero no lo escribo. Durante la sublevación jónica, "no puedo precisar con exactitud qué contingentes jonios se comportaron cobarde o valientemente"[95] en un combate naval con los fenicios. O, a propósito del traidor de las Termópilas, Efialtes: "Como fue Efialtes quien guió a los persas por el sendero que rodea la montaña, lo *inscribo* como responsable (*toûton aítion grápho)*".[96] El narrador erige en su *lógos* una suerte de monumento de infamia que responde a las inscripciones grabadas en honor de los héroes caídos con Leónidas en la defensa del desfiladero. En un sentido más amplio, las intervenciones del narrador en el relato tienen por objetivo fundamental "evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido". Cada vez que puede, refiere o determina quién obtuvo el premio al valor en el combate[97] y elabora así un testimonio para los griegos. Uno se siente tentado a concluir que saber nombrar y hacerlo apelan más a un *escribo* que a un *digo*, que a un mero *decir*, pero en ninguna parte se afirma explícitamente que este escrito, como en Tucídides, vale como *ktêma es aieí*: escribo, desde luego, pero este testimonio, destinado a ser dicho, no se presenta como algo válido en todas las ocasiones.

Tucídides parece tomar partido, firme y plenamente, por lo escrito: "Tucídides de Atenas escribió la guerra (*sunégrapse)*". Al comparar los dos comienzos, se advierte que la exposición (*apódexis)* herodotiana es reemplazada por la escritura (*suggraphé)* tucidideana. En cuanto al *ktêma es aieí*, sólo se comprende con referencia a este contexto de la escritura.[98] En efecto, entiende que su obra obedece a otras

[95] Ibídem, VI, 14.
[96] Ibídem, VII, 214.
[97] Ibídem, por ejemplo VII, 227; VIII, 11; IX, 71.
[98] E. Havelock, ob. cit., p. 54, n. 8 (trad. ital. 268, n. 8).

normas que las de la composición oral, en ningún momento pretende producir "una pieza de concurso para escuchar un momento";[99] la palabra pasa, es necesariamente circunstancial, no puede dejar de obedecer al oído del auditorio. Por el contrario, la escritura evita esas trampas y supera esas limitaciones.

Sin embargo, aunque rechaza la oralidad, no puede sustraerse a ella totalmente, porque el destino normal de una obra es ser leída, es decir, dicha frente a un público: está destinada "a la audición" *(es akróasin)*. Por lo tanto, existe el riesgo de una distorsión entre las reglas de composición empleadas y el modo de comunicación impuesto, con la consiguiente decepción del público: "Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra".[100]

Ktêma y escritura, voluntad de escapar al mundo de la oralidad, imposibilidad de sustraerse totalmente; pero el caso de Tucídides es más complejo. Para él, la *ópsis* es más importante que la *akoé*; pero la *ópsis* no entraña el rechazo de la oralidad sino todo lo contrario porque, o bien yo mismo he visto o bien interrogo a quien ha visto y critico su testimonio; y en ambos casos se puede emplear la misma palabra, *ópsis*. Por consiguiente, la oralidad está toda bañada de *ópsis*[101] y justamente porque es necesaria esta verificación oral, la historia es ante todo "visión" y hacer la historia, con todo rigor, es hacer historia contemporánea o inmediata. Tan es así que en definitiva Tucídides reprocha a los logógrafos, en particular a Heródoto, haber hecho abuso y mal uso de la oralidad: abuso porque hablaron *para* el oído del público y mal uso porque creyeron que podían hablar sin problemas de sucesos y gentes del pasado; hay un buen y un mal uso de la oralidad, y ellos hicieron un doble mal uso. Sin duda, Tucídides también está entre lo escrito y lo oral, pero de una manera distinta que Heródoto.

En la *Historia*, entre el mundo del relato y aquel donde se relata, la línea de falla no es la de la escritura: no es la que desde el principio hace la diferencia entre *ellos* y *nosotros*, pueblos *con* o *sin* escritura. A la inversa, en Léry, la escritura ocupa este lugar y se presenta como verdad de un discurso que, al no saber qué dice, es una mera fábula. En efecto, las canciones de los tupí dicen que "las aguas se desbordaron de tal manera que cubrieron toda la tierra, ahogaron a todos los hombres del mundo, salvo sus abuelos que se salvaron en los árboles más altos de su país". Intervención del narrador: esto es lo más parecido que tienen a unas Santas Escrituras; "de hecho, siendo verosímil que de padres a hijos se hubiera transmitido algo acerca del diluvio universal [...], siguiendo la costumbre de los hombres que siempre se han corrompido y convertido la verdad en mentira; además, que por estar privados de toda suerte de escrituras, les es difícil re-

[99] Tucídides, I, 22, 4.
[100] Ibídem, véase I, 97, el empleo de *apódeixis*.
[101] Ibídem, I, 22, 2.

tener las cosas en su pureza, agregaron esta fábula, como los poetas, que sus abuelos se salvaron en lo alto de los árboles".[102] Sin duda, cuando los egipcios hablan del pasado remoto y de las genealogías divinas basándose en sus libros, Heródoto está dispuesto a darles la razón contra los griegos: así, a propósito de Heracles, el relato de los griegos es calificado de *mûthos*.[103] Pero cuando interviene en su propio nombre, cuando sostiene la posición de discurso propia de aquel que sabe en el fondo lo que sucede con otros discursos, jamás lo hace en nombre de la escritura. Por ejemplo, los escitas relatan que en el norte de su país no se puede ver nada, ni siquiera circular, debido a las plumas esparcidas por la tierra y el aire. Desde luego, no saben lo que dicen y hablan en metáforas sin saberlo, porque eso que llaman plumas es la nieve.[104]

Por su parte, Léry dará muy claramente una "lección de escritura".

> Por eso digo que, aquel que quisiera ampliar este asunto, tiene aquí un buen tema para elogiar y exaltar el arte de la escritura, así como mostrar cuántas naciones de las que habitan estas tres partes del mundo, Europa, Asia y África, tienen mayores motivos para alabar a Dios que los salvajes de esta cuarta parte llamada América: porque a diferencia de ellos, que no pueden comunicar nada sino verbalmente, nosotros por el contrario tenemos la ventaja de que sin movernos de un lugar, por medio de la escritura y las cartas que nos enviamos, podemos declarar nuestros secretos a quienes nos place, aunque estén alejados hasta el confín del mundo. Además, aparte de las ciencias que aprendemos en los libros, de los cuales los salvajes están totalmente desprovistos, esta invención de la escritura que poseemos, de la cual están igualmente privados, debe ser considerada entre los dones singulares que los hombres de acá recibieron de Dios.[105]

Las palabras, que se desvanecen apenas se las produce, no van muy lejos, mientras que la escritura se conserva intacta y llega hasta el confín del mundo. Sea la escritura valorada como "don singular" o despreciada por "pérfida",[106] para la etnología la lección de escritura siempre cumplirá en cierta medida la función de escena primitiva. Desde este punto de vista, Heródoto, que escapa a esta configuración, no es el padre de la etnología. Al fin y al cabo, la escritura de Léry "inventa" al salvaje, mientras el relato de Heródoto "inventa" al bárbaro; el bárbaro no es como el salvaje porque, a diferencia de éste, aquél sabe escribir. El persa sabe escribir y hace de la escritura una función del poder, hasta en la

[102] J. de Léry, *Voyage*..., ob. cit., p. 198.

[103] Heródoto, II, 45.

[104] Ibídem, II, 7 y 31. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 339-351, muestra, invocando una tradición de Abjazia, que las plumas deben tener una "dignidad mítica" y que aparecen en el relato sobre los orígenes del pueblo escita.

[105] Léry, ob. cit., p. 188. M. de Certeau, ob. cit., pp. 222-226, analiza este texto.

[106] Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, 1955, "Leçon d'écriture" [trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

mutilación de los cuerpos; y él es el bárbaro por excelencia. El egipcio sabe escribir y sin embargo es bárbaro.[107] Si salvajismo y escritura se oponen, barbarie y escritura van de la mano.

Para la etnología, la escritura es la vara para medir la verdad de la palabra salvaje, pero al mismo tiempo hay algo de esta palabra que siempre se le escapa: M. de Certeau dice a propósito de la palabra tupí que, "en el cofre de la narración, es la joya que brilla por su ausencia".[108] Ahora bien, esta palabra, inaprehensible en la medida que se trata de un objeto perdido, es la que permite indefinidamente escribir, la que produce el texto etnológico. No lo ve así Heródoto, para quien la palabra del otro no es *objeto* del discurso y a la vez vocación profunda de éste: no es esto lo que lo impulsa a escribir.

La escritura atesora, conserva; el etnólogo es el primero, o por el contrario, el último en ver tal ceremonia o escuchar tal canto (en este terreno, ¿los primeros no son también los últimos?). Pero antes de conservar, la escritura empieza por matar, como relata minuciosamente Victor Segalen: las Escrituras destruyen la oralidad de los tahitianos, que no pueden convertirse en otra cosa en que desmemoriados; y los muy pocos que recuerdan los dichos de otrora son paganos, es decir, ignorantes, puesto que desconocen la doctrina cristiana. A partir de entonces puede comenzar la conservación, mejor dicho, el embalsamamiento, porque, como recuerda el joven Auté, lo que recolecta la escritura son palabras muertas.[109] Nuevamente, no es así como funciona la *Historia*.

Ésta no contiene una lección de escritura y Heródoto está situado entre lo oral y lo escrito. Pero él también pretende "conservar", y pone la *Historia* por escrito. Es como si en su "Proemio" "creyera" rivalizar con la epopeya, cuando en realidad hace otra cosa; pero no tiene las palabras para decirlo; pretende ser rapsoda, pero lo es en prosa. Su proyecto fundamental es otro, y al escribir la *Historia*, produce algo nuevo y memorable,[110] muy distinto de la memoria épica.

El juego de la enunciación

Después de pasar revista a los cuatro signos de enunciación –*yo vi*, *yo oí*, *yo digo*, *yo escribo*– desde el punto de vista de su impacto sobre el destinatario (que en el

[107] Heródoto, por ejemplo, II, 50: "Por otra parte, los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes de Egipto. Que efectivamente proceden de los *bárbaros*, constato que así es, merced a mis averiguaciones y, en ese sentido, creo que han llegado, sobre todo, de *Egipto*".

[108] M. de Certeau, ob. cit., p. 221.

[109] V. Segalen, *Les Immémoriaux*, París, 1956.

[110] Acerca de esta novedad memorable, parecida y a la vez profundamente distinta de la epopeya, se encuentran elementos en la obra de Drews, ob. cit.

proceso del relato no interviene en el mismo nivel), se plantea la cuestión, aparte del narrador principal, de los otros narradores, y correlativamente, si cabe, la de los otros destinatarios aparte del destinatario primario. Dicho de otra manera, en determinado momento, ¿quién habla a quién? ¿Y con qué consecuencias para el relato?

Hay un narrador primario, omnipresente, único sujeto de la enunciación. Interviene en primera persona del singular (yo sé, yo vi, me parece...), pero también usa el plural: "Nosotros mismos hemos medido", "lo hemos visto", "por lo que sabemos" o "que sepamos"; estas expresiones acompasan afirmaciones tales como: más allá del país de los neuros, hacia el norte, se extiende, "por lo que sabemos", un desierto vacío de hombres; o bien, Polícrates es, "que sepamos", el primer griego que aspiró a la hegemonía de los mares.[111] Una vez, en los comienzos de su obra, utiliza la tercera persona y su nombre propio (Heródoto relata...), pero inmediatamente después, en el quinto párrafo, entra en escena el *yo* para concluir el "Proemio".

Exceptuando los discursos en estilo directo, la segunda persona (tú/vosotros) no es identificada y el destinatario permanece en la sombra. Por el contrario, en *La descripción del mundo*, Marco Polo, quien alude a sí mismo tanto en primera persona del singular y del plural (yo/nosotros) como en la tercera del singular (Marco Polo/él), incluye al destinatario en el relato mediante el uso frecuente de la segunda persona ("sabed...", "y os digo que...", "queremos *haceros* saber..."). No obstante, el destinatario no está totalmente ausente de la *Historia*, porque aparece en tercera persona del plural (los griegos) y primera del plural (nosotros). Nosotros es el mundo *donde* se relata frente al mundo *que* se relata, es *nosotros* con relación a *ellos*; por ejemplo: lo "que *nosotros* denominamos cinamomo [es un] nombre que hemos adoptado de los fenicios"; "los *denominamos* arimaspos utilizando una palabra escita"; "ni tengo noticias de la verdadera existencia de unas islas Casitérides [...] lo cierto es que el estaño y el ámbar *nos* llegan de un extremo del mundo"; "las zonas más remotas del mundo poseen fundamentalmente los productos que a *nosotros* se nos antojan más preciosos"; en Libia, los auseos cumplen unos "ritos instituidos por sus antepasados en honor de la divinidad indígena que *nosotros* llamamos Atenea".[112] Así, el *nosotros* es tan maleable que se puede reducir hasta el *yo* o, por el contrario, dilatarse hasta abarcar a todos los griegos. Entre el repliegue extremo y la expansión máxima se pueden constituir,

[111] Ejemplos de "nosotros" = "yo": Heródoto, II, 127, 131; III, 122; IV, 16, 20, 46... En ocasiones se plantea una duda sobre la extensión exacta del "nosotros": ¿es simplemente coextensiva del "yo" o lo desborda para designar al grupo de los que saben, del cual "yo" forma parte? Véase más adelante, pp. 334-337.

[112] Heródoto, III, 111; 427; III, 115; III, 116; IV, 179.

incluso en función del oído del auditorio, numerosos subconjuntos: en efecto, siempre conservo la facultad de incluirme en un *nosotros*. Bajo la forma de la tercera persona, el destinatario se deja aprehender a través de comparaciones o paralelismos: por ejemplo, la Táurida es evocada en términos destinados ante todo a los atenienses o a los griegos de Apulia.[113] El destinatario también puede ser explícitamente los griegos. En efecto, cuando Heródoto refiere el debate persa sobre el mejor régimen a instaurar tras el asesinato del usurpador Esmerdis, precisa que se pronunciaron unos discursos "que para ciertos griegos resultan increíbles".[114]

Finalmente, la tercera persona son todos los demás, los que hablan y de los cuales hablo, los que hago hablar, pero también los relatos que se dicen (*légetai*), aparentemente sin la boca de un narrador ni el oído de un narratario.[115] Aquí hay una multitud de narradores secundarios, convocados en un momento y que, apenas finalizados sus dichos, desaparecen. Ocupan la posición de sujetos del enunciado, pero jamás de la enunciación (ni siquiera cuando se emplea el estilo directo). Sea, por ejemplo, el origen de los escitas: el primer narrador son ellos mismos (los escitas dicen que...); a continuación vienen los griegos del Ponto, quienes a su vez dicen que...; luego son "los griegos y los bárbaros" quienes dicen que... En último lugar, aparece el poeta Aristeas para decir que...[116] Hay, pues, cuatro narraciones superpuestas, producidas por cuatro narradores (colectivos e individuales), frente a los cuales el narrador principal ocupa, en el momento en que son emitidas, la posición de narratario. ¿Acaso tal vez la de narratario secundario si se admite que esas versiones no fueron producidas expresamente para él sino que tenían un narratario primario? Por ejemplo, los griegos del Ponto, cuando tratan de comprender quién es Sálmoxis, van en busca de Pitágoras y operan de acuerdo con una dialéctica de lo próximo y lo remoto;[117] por lo tanto, cabe pensar que semejante esquema esta dirigido en primer término a los mismos griegos del Ponto.

En todo caso, lo importante es que sólo el narrador principal es móvil: puede ocupar todas las posiciones del discurso. Puede pasar de narrador a narratario y volver a ser el primero cuando lo desea. Las distintas narraciones son como es-

[113] Ibídem, IV, 99.

[114] Ibídem, III, 80; VI, 43.

[115] A propósito de los romanos, Condorcet observa: "*Se dice*, *se refiere*, colocado al comienzo de la frase, parece bastarles para ponerse a resguardo del ridículo de una credulidad pueril. Desgraciadamente, aún se desconocía el arte de la imprenta, y ésta es la razón principal de esta indiferencia, que corrompió entre ellos el arte de la historia e impidió su progreso en los conocimientos de la naturaleza". *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, 1970, p. 88.

[116] Véanse más arriba, pp. 47 y ss.

[117] Véanse más arriba, pp. 101 y ss.

tratos, cada uno con su propia corriente (algo así como el esquema braudeliano de la onda larga) y cada estrato es puesto en relación (dado el caso) con los otros por el narrador principal, que interviene por medio de los signos de enunciación. Al mismo tiempo que los vincula, interrumpe unos, prolonga otros, en fin, los clasifica de acuerdo con su capacidad de generar credibilidad. Desde luego, el orden mismo de presentación de las versiones sucesivas no es indiferente, y se indica en ello un signo de enunciación implícito, incluso una modalización implícita (en la medida en que es "anterior" a su expresión léxica).[118]

Los escitas relatan sus orígenes. Bruscamente interviene el narrador principal para deslizar, a propósito del nacimiento del primer escita, hijo de Zeus y de una hija del río Borústhenes, que "a mi juicio sus palabras no son dignas de crédito" *(emoì ou pistà légontes)*; luego y prosigue la historia. A continuación viene lo que dicen los griegos del Ponto, que no es desgarrado por intervención alguna del narrador primario. Luego, lo que dicen los griegos y los bárbaros, versión "a cuyo contenido me adhiero decididamente a título personal". Finalmente, el discurso de Aristeas. Así, mediante el juego de las intervenciones, la tercera versión es presentada como la más creíble, la primera es rechazada, en tanto la segunda y la cuarta son recusadas de manera indirecta.

Como signos de enunciación, *yo vi* y *yo oí* afectan la relación del locutor con su enunciado, pero también el oído del destinatario; tienen, pues, un valor modal de tipo alético o epistémico. *Yo digo* y *yo escribo* actúan de manera un poco distinta. En efecto, lo que digo es lo que se dice y lo que escribo es lo que se dice; mi *lógos* es simplemente la reproducción de un dicho original, lo autentica y es autenticado por él: os aseguro que esos dichos fueron dichos y por lo tanto vosotros (destinatario) podéis creerme; por otra parte, yo sólo digo lo que está dicho y, puesto que no trato de hacer que lo creáis, podéis creerme. Esta fidelidad a un dicho primario es presentada como un deber; si escribo o digo lo que se dice, es porque "debo hacerlo": "Yo me veo en el deber *(opheílo)* de referir lo que se cuenta [...] y que esta afirmación se aplique a la totalidad de mi obra".[119]

Ahora bien, esta obligación tiene un corolario: *yo digo, yo escribo*, pero cada uno es libre de creer o no creer lo que se dice. Y en primer lugar, yo tengo la libertad de creer o no, o de dar a tal versión mayor crédito que a tal otra, en la medida que, "en mi opinión" *(dokeî moi)*,[120] es más "creíble" *(pithanós)*. "Si yo

[118] Se entiende por modalidades aquello que afecta la relación del locutor con su enunciado. Abarcan las características que otorgan a las proposiciones un valor de verdad o de existencia (modalidades *aléticas*), un valor de conocimiento o de saber (modalidades *epistemológicas*) o, por último, un valor referido al deber hacer (modalidades *deontológicas*).

[119] Heródoto, VII, 152. Véase también III, 9.

[120] Evidentemente, es necesario tener en cuenta las modalizaciones que relativizan el "yo" (me parece... creo que...) y afinan las relaciones entre el locutor y su enunciado en el interior mismo

me veo en el deber de referir lo que se cuenta, *no me siento obligado* a creérmelo todo a rajatabla [...]" Y puesto que no soy crédulo ni mentiroso, podéis creerme. Tengo libertad, pero ésta es válida también para el destinatario: "Que admita estos relatos de los egipcios quien considere verosímiles semejantes cosas, que yo, a lo largo de toda mi narración, tengo el propósito de poner por escrito, como lo oí, lo que dicen unos y otros (*akoêi grápho*)".[121] Podéis, pues, creer o no creer, creer lo mismo que yo u otra cosa. Por cuanto no trato de haceros creer, ni menos aún os obligo a ello, tanto más podéis creerme.

Este amontonamiento de narraciones y el juego de la enunciación son fundamentales para la capacidad del relato de generar credibilidad. El narrador primario, omnipresente, demuestra así que *sabe* (incluso sabe más de lo que dice: por ejemplo, conoce muchos *lógoi* sobre la muerte de Ciro, pero sólo refiere el que le parece más creíble);[122] muestra también que conoce su deber (referir lo que se cuenta), pero no es crédulo ni mentiroso; en una palabra, demuestra con pruebas que es creíble.

El hacer creer del relato plantea el problema del querer creer o, si se quiere, el del oído del público. Éste es muy difícil de apreciar en el caso de la *Historia*; aquí me limitaré a una observación general y a un solo ejemplo. El hacer creer del narrador se injerta en el querer creer del público, lo que incluye su negativa a creer. En dos ocasiones, a propósito de los persas, Heródoto dice que a muchos griegos les "resulta increíble" que tales debates pudieran tener lugar en Persia. ¿A qué se deben esas intervenciones y cuál es su alcance? En primer lugar, cuando hablo de esto, lo hago con conocimiento. En segundo lugar, sé muy bien que los griegos no lo creen. Si insisto a pesar de ello, es porque tengo "razones fundadas" y por lo tanto, nuevamente, debéis creerme. Así se pone de manifiesto la negativa a creer, que a fin de cuentas sirve para reforzar la credibilidad del relato.

---

de los signos de enunciación señalados. También puedo dejar —o fingir(?) que dejo— en suspenso el crédito que otorgo. Véase más arriba, la existencia de Sálmoxis, pp. 120-121. Los getas *creen* que es un ser divino, los griegos del Ponto *dicen* que fue esclavo de Pitágoras y relatan la historia de la morada subterránea. Por mi parte, yo ni descreo (*apistéo*) ni creo del todo (*pisteúo ti líen*) en ella, pero parece (*dokéo*) que Sálmoxis precede a Pitágoras en muchos años. Que fuera un hombre o un ser divino del país de los getas, dejémoslo (*chaíreto*).

[121] Heródoto, II, 123; V, 45 (a propósito del diferendo entre los sibaritas y los crotoniatas): "Éstas son las pruebas que unos y otros alegan respectivamente; y de las dos versiones, cada cual puede adherirse a aquella que le convenza..."; III. 122 (a propósito de la muerte de Polícrates): "Éstos son, en suma, los dos móviles que se cuentan a propósito de la muerte de Polícrates, y de ambas versiones cada cual puede creer la que quiera"; II, 146 (a propósito de Heracles): "De estas dos versiones [la griega y la egipcia], pues, cada cual puede aceptar aquella cuyas razones encuentre más plausibles, que yo, por mi parte [...]".

[122] Ibídem, I, 213.

Kublai Kan pregunta a Marco Polo si, al regresar a Venecia, relatará a sus compatriotas las mismas historias que le ha contado a él. Éste responde: "Yo hablo y hablo, pero quien me escucha sólo retiene las palabras que esperaba escuchar. Una cosa es la descripción del mundo a la que prestas benévola atención, otra es la que hará la ronda de los estibadores y los gondoleros sobre los *fondamenta* delante de mi casa el día en que regrese, otra, en fin, la que podría dictar en mi vejez [...] Lo que rige el relato no es la *voz* sino el *oído*."[123]

Mûthos *y placer o* Philomuthía

El relato jamás es una fuente original, siempre viene de otro relato y la travesía de la narración de viajes es también la de otras narraciones: la estela de los descubridores del Pacífico, antes de trocarse en escritura, confirma la de relatos anteriores. Cristóbal Colón se embarcó con el libro de Marco Polo.

En las manos del narrador, el relato anterior es una pieza en el juego de la persuasión. En efecto, una manera de hacer creer en el propio relato es señalar lo que el otro contiene de "increíble", "mentiroso" o "mítico". Heródoto jamás lo olvida y con frecuencia dice de tal o cual *lógos* que *emoì ou pistá*, "por mi parte, no lo creo". No creo a los caldeos cuando dicen que el dios vive en el templo y yace en la cama que se encuentra ahí con la mujer escogida entre todas. No creo a los egipcios cuando dicen que el fénix transporta el cadáver de su padre. No creo a los fenicios cuando dicen que al contornear Libia tienen el Sol a mano derecha...[124] En oposición a esto, se constituye la categoría de lo creíble *(pithanós)*, con sus graduaciones comparativa (el más creíble de dos relatos) y superlativa (el relato más creíble).[125] Donde Heródoto emplea "creíble", Tucídides aplica la categoría de lo verosímil *(eikós)*.

Cuando los griegos hablan sobre la llegada de Heracles a Egipto, lo hacen "sin fundamento alguno" *(anepisképtos)* y relatan un *mûthos*.[126] No, los egipcios no trataron de sacrificarlo: ellos sólo pueden sacrificar ciertos animales y de acuer-

[123] I. Calvino, *Le Città invisibili*, ob. cit., p. 143.

[124] Heródoto, I, 182; II, 73; IV, 42. A los cuales se puede agregar II, 121; V, 86; VII, 294; VIII, 119. Otra expresión que emplea Heródoto es *mátaios lógos*, "absurda historia" (II, 2, 118; III, 56). El ejemplo de II, 118 es particularmente interesante porque se refiere a la guerra de Troya: "Y cuando pregunté a los sacerdotes si es o no una absurda historia *(matáion lógon)* lo que los griegos cuentan sobre lo que ocurrió en Ilión, me dijeron al respecto [...]" Es decir, en este punto fundamental, Heródoto considera útil o al menos interesante acudir al saber de los sacerdotes egipcios.

[125] Ibídem, I, 214; II, 123; III, 3, 9; IV, 95.

[126] Ibídem, II, 45.

do con un ritual muy estricto. El *lógos* griego se contradice con los *nómoi* egipcios. Asimismo, y de manera aún más precisa, se califica de *mûthos* las palabras de Hecateo sobre el Océano: "Como ha concretado el *mûthos* al terreno de lo desconocido, no puede ser objeto de réplica (*es aphanès tòn mûthon aneneíkas ouk échei élegchon*); en efecto, yo al menos no conozco la existencia de un río Océano y creo que Homero –o alguno de los poetas que ha habido hasta la fecha– inventó ese nombre y lo introdujo en la poesía".[127] El *mûthos*, situado más allá de lo visible, no admite prueba y evocarlo significa convocar a la figura del poeta. Por otra parte, cada vez que cita a Hecateo por su nombre, Heródoto lo califica de *logopoiós*: Hecateo el "hacedor de logos", así como Esopo es el fabulista. En efecto, nombrado una vez al pasar, Esopo es designado "el *logopoiós*".[128] El uso repetido de la misma expresión no puede ser indiferente. Distinguir dentro de un *lógos* lo propio del *mûthos* es poner distancia con el propio relato: el *mûthos* es aquello que, en el relato del otro, yo llamo lo otro del relato (*es aphanés*).

El viajero escribe también para denunciar los relatos "mentirosos" de otros viajeros. Así, Léry decide escribir su *Voyage* después de leer la *Cosmographie* de Thévet, que según él está "repleta de mentiras". Ese franciscano que va "en busca de tonterías al reino de la Luna" es para colmo un "mentiroso a sueldo": "Me disgusta tanto más por cuanto aquel de quien hablo no sólo se jacta del título de Cosmógrafo Real, obteniendo de ello sueldos y remuneraciones tan mal empleados, sino, lo que es peor, que unas necedades, indignas de ser escritas en una simple misiva, sean por ese medio certificadas y autorizadas por el nombre real". Cosmógrafo significa en realidad que ha mentido "cosmográficamente, es decir, a todo el mundo". "Si al oirlo discurrir a lo largo y a lo ancho decís que no sólo ha visto, oído y percibido personalmente todas las costumbres y maneras de actuar de esta multitud de diversos pueblos salvajes que habitan esta cuarta parte del mundo, sino también recorrido todas las comarcas de la India occidental [...]", cuando en realidad sólo ha permanecido unos días, para colmo sin moverse del islote de Villegagnon.[129] La mentira o el *mûthos* tienen, pues, una doble función. Son productores de relatos y permiten la proliferación de relatos: escribo

[127] Ibídem, II, 23. Sobre el océano, véanse también IV, 8 y IV, 36. Después de todo, hablar de *mûthos* a propósito de Hecateo podría parecer normal, ya que él mismo comienza su Historia-Genealogía con las palabras, "Hecateo de Mileto *mutheîtai*, relata [...]" Para él, es lícito asociar *mûthos*, investigación sobre los *lógoi* de los griegos, y escritura; mientras que en Heródoto, *mûthos* está asociado con *aphanés*, invisibilidad y ausencia de pruebas.

[128] Ibídem, II, 134, 143; IV, 36, 125. Véase K. von Fritz, "Die Sogenannten *logographen*, *logopoioi*, und *logioi*, *Die Griechische Geschichtsschreibung*, Berlín, 1967, t. II, pp. 337-347; J. Svenbro, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, pp. 208-211, sostiene que Heródoto es el primer testigo de un uso crítico del *poieîn* poético.

[129] Estas citas de Léry provienen del prefacio de la obra.

para denunciar el relato del otro; por lo tanto, producen nuevos escritos. Hacen creer, porque designar el relato del otro como ficción es, al mismo tiempo, por parte del narrador, convalidar la seriedad de su propio relato: él quiere hacernos creer que vio, pero yo sé que no es verdad porque yo sí lo vi; por lo tanto, es a mí a quien debéis creer.

Si Heródoto califica a Hecateo de *logopoiós*, él mismo sufre rápidamente el mismo trato: "decidor de *lógoi*", "mentiroso", "decidor de *mûthos*", "mitólogo" son algunos de los calificativos. Lo que sucede es precisamente un desmoronamiento del hacer creer: su relato ya no es creíble. El primero que realiza este corte, que marca esta distancia al rechazar su relato tachándolo de *mûthos*, es su continuador, aquel que reanudó la historia en el punto en que él la había dejado: Tucídides. Salta a la vista la imagen del parricida: ¡la *Arqueología* también sería eso, un asesinato!

A principios del siglo IV a.C., Ctesias de Cnido repite esta toma de distancia, pero de un modo diferente. Este médico de la corte del rey persa Artajerjes escribe las *Persika*, en las que comienza por "expresar la opinión contraria a Heródoto en casi todo", dice que miente en varios puntos y lo trata de *logopoiós*. Derrumbe, pues, de la credibilidad de Heródoto, denunciado como simple embustero, seguido de la valorización de la de Ctesias: él realmente vio (autopsia) o, en su defecto, oyó las cosas que puso por escrito (*suggrápsai*).[130] Demás está decir que a continuación viene una lista de lo que se ha convenido en llamar las peores mentiras.

A partir de entonces y por mucho tiempo la palabra mentiroso aparecerá unida al nombre de Heródoto casi como un calificativo inevitable.[131] Así lo destaca Flavio Josefo, a fines del siglo I de nuestra era, y recuerda que en esa cadena de críticas sucesivas que es la historiografía griega no hay unanimidad sino en un solo punto: los ataques contra Heródoto.[132] Se escribieron libros enteros

[130] *F. Gr. Hist.*, 688 T 8 (Jacoby).

[131] Sobre Heródoto en la historiografía, aparte de A. Hauvette, *Hérodote, historien des guerres médiques*, París, 1894, que dedica la primera parte de su libro a esta cuestión, y W. Schmid, *Geschichte der Griech. Literature*, II, 1934, pp. 665 y ss., se puede consultar K. A. Riemann, *Das Herodoteische Geschichstwerk in der Antike*, tesis, Munich, 1965, y más brevemente, J. Evans, "Father of history or father of lies; the reputation of Herodot", en: *Classical Quarterly*, núm. 6, 1964, pp. 11-17. Finalmente, A. Momigliano, "The place of Herodot in the history of historiography", en: *Studies in Historiography*, Londres, 1966. Ídem, "Erodoto e la storiografia moderna: alcuni problemi presentati ad un convegno di umanisti", *Aevum*, 31, 1957, pp. 74-84.

[132] Flavio Josefo, *Contra Apión*, I, 3: sobre las contradicciones de los historiadores griegos, "sería superfluo explicar a los lectores, que lo saben mejor que yo, hasta qué punto Helánico difiere de Acusilao en la cuestión de las genealogías, qué correcciones hace Acusilao a lo dicho por Hesíodo, de qué forma, en casi todos los puntos, los errores de Helánico son puestos de manifiesto por Éforo, los de Éforo por Timeo, los de Timeo por sus sucesores y los de Heródoto por todo el mundo" [trad. cast.: *Contra Apión*, trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1967].

para atacarlo: Manetón escribió un *Contra Heródoto* para denunciar sus mentiras sobre Egipto. Más adelante, los retóricos se sumaron a la partida: *Sobre los vuelos de Heródoto* de Valerio Pollio, *Sobre las mentiras de Heródoto* de Elio Harpocracio, *Contra Heródoto* de Libanio. Sin olvidar el más famoso, el único que ha llegado a nosotros: *De la malicia de Heródoto*, de Plutarco. Casi al mismo tiempo que Josefo escribía ese balance de la historiografía griega, Plutarco redactaba su panfleto, presentado como una defensa de los Antepasados, ante todos los suyos, los beocios, particularmente maltratados, pero también ante todas las ciudades difamadas por Heródoto. Su postulado es sencillo: Heródoto es un mentiroso, eso es indudable, pero además es un mentiroso malicioso; en efecto, su mayor placer consiste en hablar mal de la gente, casi sin parecerlo. Eso es precisamente lo que entiende por malicia (*kakoétheia*). Su demostración es perfectamente sencilla para confundir al mentiroso; con ese fin evoca, para rechazarla, la tradición de las guerras médicas en todo lo que tienen de "patriotero", en virtud de la íntima convicción de que "todo es bello en la historia de la lucha victoriosa de los griegos contra los persas y que los antepasados sólo han dejado ejemplos gloriosos. (Todo lo que tiende a dejar mancha en el cuadro luminoso de esta época brillante es cuestionable y debe ser borrado)".

Pero la defensa de la Tradición debía ir más allá de las solas guerras médicas, porque nada escapa a su malicia. Por ejemplo, ya en el "Proemio" ataca a Io, de quien "todos los griegos creen que recibió honores divinos entre los bárbaros"; pero para él, se hizo preñar por el capitán de un navío fenicio. Naturalmente, finge poner este relato mentiroso en boca de los mismos fenicios. También la guerra de Troya, "la hazaña más grande y más bella de Grecia", aparece como una "estupidez", una empresa "por una mujer que no valía la pena", si es verdad que "esas mujeres no serían raptadas si no lo quisieran".[133] Plutarco omite mencionar que son los "persas versados" quienes hacen hincapié en el rapto, y no el propio Heródoto, pero él probablemente agregaría que fingió descargar esta calumnia sobre ellos; más grave aún, "absuelve" al faraón egipcio Búsiris de la práctica de los sacrificios humanos y el asesinato de extranjeros, pero en cambio acusa de ello a Menelao durante su estadía en Egipto.[134] Finalmente, todo lo que dice acerca de la influencia de la religión egipcia sobre la griega es directamente escandaloso: "Se vale de habladurías y mentiras para refutar las creencias más venerables y sagradas de la religión griega".[135] ¡Hay afirmaciones que un sacerdote de Delfos, aunque fuera filósofo, no podría admitir! Tanto menos por cuanto no respeta a nadie, ni siquiera a la Pitonisa: hace con la gente lo que

[133] Plutarco, *Sobre la malicia de Heródoto*, 856 E.
[134] Ibídem, 857 A – B. En realidad (II, 45) Heródoto no habla de Búsiris.
[135] Ibídem, 857 E.

Esopo con los animales en sus fábulas, pone en boca de ellas sus propias invenciones (*plásmata*); en efecto, Plutarco observa que no sólo hace hablar a los escitas, los persas o los egipcios como Esopo a un cuervo o a los monos, sino que no vacila en hacer lo mismo con la Pitonisa.[136]

Se necesitarían "muchos libros para pasar revista a todas sus mentiras y todas sus invenciones".[137] Cuando Plutarco lo trata de *philobárbaros*, esto no significa que siente debilidad por los bárbaros sino que es un traidor a Grecia. Por otra parte, cabe preguntarse si es realmente griego, ya que si bien "algunos lo consideran como de Turio, en realidad siente apego por la gente de Halicarnaso, esos dorios que atacaron a los griegos, haciéndose seguir por su harén".[138] Sin duda, este tratado de Plutarco marcó un momento importante en la construcción y difusión de la figura del mentiroso, que atravesó la Edad Media para llegar hasta el Renacimiento y los tiempos modernos. En efecto, cuando los renacentistas se abocan a la defensa de Heródoto, lo primero que deben hacer es refutar las acusaciones de Plutarco. Proceso que se explica en parte porque, entre 1450 y 1700, Plutarco es uno de los autores griegos más publicados: aparecen sesenta y dos ediciones de las *Vidas paralelas* contra cuarenta y cuatro de la *Historia*.[139] No obstante, para J.-L. Vivès, a principios del siglo XVI, Heródoto es el incuestionable "padre de las mentiras": "Herodotus quam verius *mendaciorum patrem* dixeris quam quomodo illum vocant nonnulli, *parentem historiae*" ["Cuánto más verdadero sería que Heródoto fuera llamado 'padre de las mentiras' en vez de 'padre de la historia', como lo llaman algunos"].[140]

En esta galería de retratos del mentiroso, he aquí un cuadro más, el del abate J.-B. Bonnaud, quien publicó en 1786 un *Hérodote, historien du peuple hébreu*

[136] Ibídem, 871 D. (Se trata del premio al valor en Salamina otorgado a los eginetas o a los atenienses.)

[137] Ibídem, 854 F.

[138] Ibídem, 868.

[139] El tratado *Sobre la malicia* no forma parte de las *Vidas*, pero lo cierto es que Plutarco es uno de los autores más conocidos. Flavio Josefo es el autor griego con mayor número de ediciones en el mismo período (setenta y tres ediciones de las *Antigüedades*, sesenta y ocho de *La guerra de los judíos*). Pero hay doscientas ochenta y dos ediciones de Salustio, el primero de los autores latinos; véase P. Burke, *History and Theory*, "Popularity of ancient historians", 5, 1966, p. 136.

[140] J.-L. Vivès, *De disciplinis libri* XII, Lugduni Batavorum 1636, p. 155 (*de causis corruptarum atrium liber* II), p. 627 (*de tradendis disciplinis liber* V), Vivès vuelve sobre esta paternidad que atribuye, apoyándose en Cicerón, a razones de estilo: "Herodotus pater nominatus historiae, quod primus ad rerum narrationem, elegantiam, et nitorem orationis adjunxit. Habet fabulosa permulta, sed operis titula excusatur, incripsit enim musas: quo significavit quaedam dici licentius" ["Heródoto recibió el nombre de padre de la historia, porque fue el primero en añadir al relato de las cosas la elegancia y el brillo del discurso. Contiene muchísimas cosas fabulosas (inverosímies, fantasiosas), pero los títulos de su obra lo disculpan; en efecto recurrió a los nombres de las musas: con lo cual quiso decir que ciertas cosas se expresan en forma muy libre"].

sans le savoir; la obra se presenta como una "Carta en respuesta a la crítica manuscrita de un joven filósofo sobre la obra titulada *Histoire véritable des temps fabuleux* por M. Guérin du Rocher, sacerdote".[141] El abate Bonnaud, al atacar a Heródoto, aspira a defender y justificar el "muy feliz descubrimiento" de su maestro Guérin du Rocher: la historia de Egipto de Heródoto es lisa y llanamente una "alteración grosera" de la historia del pueblo hebreo.

En su *Histoire véritable des temps fabuleux*, el jesuita Guérin aspiraba a luchar contra la incredulidad de su tiempo. Contra los que pretenden "confundir" la historia sagrada con "antigüedades fabulosas", se esfuerza por utilizar las mismas fábulas como testimonio a favor de las Escrituras, demostrando que son una "interpretación torcida" de estas últimas. Estos dos sacerdotes, tan ansiosos por "develar" la verdad acerca de los tiempos fabulosos, recurren como otros autores al viejo método, que se remonta a los Padres de la Iglesia, de acusar a los griegos de "malinterpretar", "alterar" o "plagiar" la historia sagrada.[142] Puesto que la historia egipcia era considerada la más antigua (dentro de la historia profana), lo normal era comenzar por ella; y puesto que Heródoto era el historiador más antiguo que la había relatado, era inevitable que se lo atacara más que a cualquier otro.[143] El origen de la interpretación torcida había que buscarlo en las mismas lenguas y sobre todo en las dificultades para pasar de una lengua a otra: las "alteraciones" son producto de "errores" de traducción o de interpretaciones erróneas de los nombres propios, como si la lengua, escapando a sus usuarios, engendrara fábulas. La etimología es para el sabio un recurso certero para develar la verdad, cosa que el abate Guérin se cuida de olvidar. Así, detrás de la ciudad egipcia de Tebas se debe reconocer el arca de Noé, que en hebreo se dice *Thbe*; bajo el nombre de Mene, el primer soberano egipcio, se advierte a Noé, cuyo nombre en hebreo se dice *ne* o *mne*, y que es sin duda "el primer hombre que reina, de alguna manera, después del diluvio [...]".[144]

En cuanto a Heródoto, el abate Bonnaud no puede sino concluir que el padre de la historia es el padre de la mentira, aunque al escribir "sobre pasajes truncos de las Sagradas Escrituras" que le "proporcionaron los sacerdotes de Menfis", mintió sin saberlo. Así se revela claramente la "vanidad" de la historia profana que no sabe lo que dice, que en realidad dice algo distinto de lo que pre-

[141] Abate Bonnaud, *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir*, La Haya, 1786; Guerin du Rocher, *Histoire véritable des temps fabuleux*, París, 1776. Los dos hombres, activos en la oposición católica a la Revolución Francesa, murieron en los Carmes en septiembre de 1792.

[142] F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Massachusetts, 1959, pp. 112-115.

[143] Guerin, ob. cit., p. XXIX, 91: la historia de Egipto es una "traducción alterada" de la historia sagrada desde Noé hasta el fin del cautiverio de los judíos en Babilonia.

[144] Ibídem, p. 126.

tende decir y cuya única verdad, frente a las *Escrituras*, es precisamente la de ser una fábula. "La *verdad histórica*, que se había erigido en certeza moral fundada en el testimonio de los hombres, quedará reducida, en cuanto a los antiguos anales profanos, a ser, durante más de dos mil años, la sombra de la verdad de nuestras escrituras divinas. Así, la primera obra maestra del espíritu humano en el género histórico se vuelve un monumento insigne de lo ilusorio del testimonio de los hombres y a la vez de la vanidad de la literatura profana." *Sic transit* la historia profana que se agota en su "fuente" y que desde entonces forma parte de la mitología. Disipada esta ilusión, sólo subsisten, inquebrantables para siempre, las Escrituras y la historia sagrada como verdad de todos los demás discursos.[145]

Para el abate Bonnaud, la historia profana pertenece a la mitología y Heródoto, mentiroso sin saberlo, no es un historiador sino un mitólogo, un decidor de *mûthoi*. En efecto, sea que mienta sin saberlo o finja mentir, frecuentemente se lo representa, por fuera de la perspectiva apologética del abate Bonnaud, como un mitólogo, es decir, una variedad de mentiroso.

Aristóteles lo designa *ho muthológos* y Aulo Gelio, seis siglos más tarde, hablará del *homo fabulator*.[146] Hecateo de Abdera, cuando se refiere a los conocimientos sobre Egipto, dice que omitirá lisa y llanamente las historias forjadas por Heródoto y otros autores, que "optan deliberadamente por decir paradojas *(tò paradoxologeîn)* y fabricar *mûthoi (mûthous pláttein)* en lugar de decir la verdad". Él, por el contrario, no se basará sino sobre "los archivos escritos de los sacerdotes", reprocha a Heródoto por desconocer deliberadamente esta fuente y critica el *mûthos* en nombre de la verdad de la escritura.[147] Asimismo, Estrabón denuncia en los autores antiguos, particularmente en Heródoto, una tendencia a la *philomuthía*: prefieren relatar historias.[148] Desde luego, esta *philomuthía* se ejerce preferentemente en las zonas de los confines y con respecto a épocas remotas.[149]

Cuando Hesíodo habla de los macrocéfalos o de los pigmeos, no es por "ignorancia", sino como resultado de una elección: ha optado por la "forma mítica" *(múthou schêma)*.

[145] Abate Bonnaud, ob. cit., p. 3, 276 (Lieja, 1790).

[146] Aristóteles, *De la generación de los animales*, III, 5, 756 *b* 6 (a propósito de la aparente ausencia de cópula entre los peces, todos repiten lo que dijo Heródoto, *ho muthológos*); Aulo Gelio, *Noches áticas*, III, 10.

[147] Diodoro, V, 69, 7.

[148] Estrabón, XI, 6, 2.

[149] Ibídem, por ejemplo, XII, 3, 21: "Algunos llaman a los escitas más allá del Borústhenes, alorzones o calípidas, o incluso con otros nombres –nombres que Helánico, Heródoto y Eudòro nos han 'relatado'– *(katephluáresan hemôn)*."

> Pero entonces no conviene acusar a Homero cuando compone fábulas en las que aparecen también pigmeos, ni a Alcmán cuando menciona a hombres que se dan sombra con sus pies ni a Esquilo cuando habla de individuos con *cabeza de perro* u *ojos en el pecho* o de *un solo ojo*, sobre todo porque, la mayoría de las veces, no reparamos en detalles con autores que escriben en prosa y utilizan la forma histórica (*historías schêma*), sin confesar que recurren a la fábula (*muthographía*). Es notorio desde el principio que entremezclan intencionalmente elementos fabulosos: no es que ignoran la realidad sino que inventan sistemáticamente lo imposible por el gusto de lo maravilloso y por el deseo de agradar; ahora bien, dan la impresión de actuar por ignorancia, sobre todo porque presentan de manera persuasiva relatos fabulosos en dominios que permanecen oscuros e ignorados (*pithanós mutheúousi*). Teopompo conviene en ello, declarando francamente que relatará *mûthoi* en su Historia; mejor eso que proceder como Heródoto, Ctesias, Helánico y todos los historiadores de las Indias.[150]

Tan es así que, en última instancia, "es más fácil creer" a Hesíodo, Homero o los poetas trágicos que a Ctesias, Heródoto, Helánico y los demás,[151] porque los primeros optaron deliberadamente por "la forma del *mûthos*", mientras que estos últimos, que eligieron la "forma histórica", pasan a la "forma mítica" mientras fingen permanecer en la "forma histórica".

¿Cuál es el impulso de esta *philomuthía*? Es el placer, y nuevamente es Tucídides quien lo denuncia claramente: al hablar del pasado de Grecia, los logógrafos han buscado el beneplácito más que la verdad, se han dejado llevar por el placer del oído.[152] Tucídides toma distancia de las palabras de los logógrafos, tachándolas de *mûthoi* y denunciándolas como palabras del placer.

> Tal vez la falta del *muthódes* en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran *útil*, será suficiente. En resumen, mi obra ha sido compuesta como una adquisición para siempre más que como una pieza de concurso para escuchar un momento.[153]

Por lo tanto, opone el *mûthos*, el oído, el instante y el placer, a la verdad, la escritura, la adquisición para siempre y lo útil; su obra pretende dar testimonio de esta diferencia. Este principio del placer es reafirmado consecuentemente por todos los que tachan a Heródoto de "mitólogo" o "mentiroso": los mencionados Hecateo y Estrabón, pero también algunos modernos como Niebuhr.

[150] Ibídem, I, 2, 35.
[151] Ibídem, XI, 6, 3.
[152] Tucídides, I, 21.
[153] Ibídem, I, 22, 4.

Desde este punto de vista,[154] es mítico lo que se decide llamar tal cosa y no hay *mûthos* sino en relación con otro tipo de discurso, el que se desarrolla a partir de esa demarcatoria fundadora. Desde ya, puedo considerar ese *mûthos* como objeto de desdén y servirme de él para validar mi propio discurso, o tratarlo como objeto de la ciencia y destrozarlo. Lo que permite tachar tal o cual historia de "mítica" es precisamente que ha dejado de ser creíble. A partir de Tucídides, ya no se creen ciertas historias relatadas por Heródoto, convertido en mitólogo, es decir, crédulo o mentiroso: creyó en aquello cuando no era necesario (mentiroso sin saberlo) o fingió creer cuando no debía (mentiroso). El principio organizador de este discurso mítico es el placer: el del auditorio y también el del narrador que se deja llevar por él y se adelanta al de los oyentes. Palabra del placer y placer de la palabra, el *mûthos* aparece como el otro del discurso historiográfico.

Al mismo tiempo que se estigmatiza esta búsqueda del placer o este abandono del placer, que arruina la credibilidad de Heródoto, se elogia su estilo; es el maestro del dialecto jónico; hay un placer del estilo, que le es reconocido, o un peligro del texto, que es denunciado, por ejemplo, por Plutarco. En efecto, éste sostiene que el discurso de Heródoto es tanto más peligroso por cuanto, a semejanza de los presentes llevados por los persas a los etíopes, es "engañoso": "Su estilo sencillo, sin esfuerzo, que pasa fácilmente de un tema a otro", ha engañado a más de uno.[155] Cicerón, que disfruta de este placer, habla de su estilo "que fluye como un río sereno" *(quasi sedatus amnis fluit)*.[156] Para Luciano sería suficiente poder imitar, no todas las cualidades de su estilo, lo que sería imposible, sino una sola, aunque más no fuese la "belleza de su dicción", "el orden de las palabras o su dominio del jónico".[157] Plutarco, nuevamente, en la conclusión de su tratado, reconoce que Heródoto "sabe escribir, que su historia es agradable, sus escritos plenos de gracia, ingenio y encanto", y prosigue con una cita de la *Odisea*: Alcínoo dice que Ulises canta "con la ciencia de un aedo"; Plutarco aplica esa fórmula a Heródoto, pero le niega la "ciencia" para reconocer-

[154] Para un punto de vista más global de la mitología, véase M. Detienne, "La Mythologie scandaleuse", en: *Traverses*, núm. 12, sept. 1978, pp. 3-20. Del *mûthos*, como otro del discurso historiográfico, al mito como palabra salvaje, el tránsito es fácil: es esa palabra que no sabe lo que dice y a la vez seduce; es la que hace escribir al mitólogo: ¿como para "olvidar" que no puede creer en ella?

[155] Plutarco, *Sobre la malicia*, 863 E (Heródoto, III, 20-22) y 854 F. Se sabe que Aristóteles lo llama el modelo de la *léxis eiroméne*, es decir, el estilo "cosido", "enhebrado", en el que se dice una cosa, luego otra y otra... Se traduce por estilo "coordinado". Para Aristóteles, ese estilo antiguo, en desuso en su época, no es grato (*Retórica*, III, 9, 1409 *a* 27).

[156] Cicerón (*Orador*, 39; *Del orador*, II, 55) evoca el placer de su elocuencia, *tanta est eloquentia magno opere delectat*. Véanse estos textos en Riemann, ob. cit.

[157] Luciano, *Heródoto o Ecio*, 1.

le sólo la melodía, la elegancia del estilo;[158] es como un aedo, sólo que no canta la verdad.

Evidentemente, esta comparación con Homero no es fortuita en absoluto. Es fácil pasar del "mitólogo" al poeta, ya que aquél no es sino un poeta disimulado. El mismo Heródoto, en el "Proemio" de la *Historia*, piensa en la epopeya y pretende competir con ella: se hace eco del comienzo de la *Ilíada* y la *Odisea*. Como atestigua Luciano, se ha dado el nombre de las Musas a cada uno de los nueve libros de la *Historia*.[159] Dionisio de Halicarnaso lo considera "imitador de Homero": "Heródoto, gran imitador de Homero, se ha empeñado en exponer en su Historia la mayor variedad. Al leerla, nos seduce hasta la última sílaba y quisiéramos que fuese más larga".[160] Esta idea seguirá su curso, pues en el siglo XVIII el abate Geinoz la retoma y la prolonga al trazar el paralelo entre la *Ilíada* y la *Odisea* y la *Historia* de Heródoto; según él, semejante teoría "es muy interesante para todos los que aman las Letras; incluso podrá ser útil para los que se dedicarán a escribir la Historia".[161] Más generalmente, Estrabón considera que los primeros logógrafos (Cadmo, Ferécides, Hecateo) trataron de imitar la forma poética, "quebrando la métrica, pero conservando las otras características de la poesía".[162] Son, pues, aedos o rapsodas, pero en prosa.

Un nuevo crédito

Cuando el siglo XV redescubre a Heródoto, lo hace con placer: la traducción de Lorenzo Valla causó una gran impresión incluso antes de su publicación en 1474. Pero al mismo tiempo que leen a Heródoto, los eruditos del Quattrocento leen a sus críticos, en particular a Plutarco; al placer del descubrimiento se agrega rápidamente una cierta desconfianza, como se advierte en un prefacio escrito por Pontano para una edición de la traducción de Valla que finalmente no apareció.[163] Desconfianza que alcanza su punto culminante, hasta restarle todo crédito, en la frase citada de J.-L. Vivès: padre de la mentira más que padre de la historia.

[158] Plutarco, *Sobre la malicia*, 874 B: "*graphikós anér, kaì hedúes ho lógos, kaì cháris épesti kaì deinótes kaì hóra toîs diegémasi mûthon d'hos hot' aoidós, epistaménos mĕn ou ligurôs te kaí glaphurôs egóreuken*".

[159] Luciano, ob. cit., 1.

[160] Dionisio, *Carta a Cn. Pompeyo*.

[161] Defensa de *Hĕrodote contre les accusations de Plutarque*, par M. L'abbé Geinoz, *Mem. Acad. Inscript.*, 19, 1753, pp. 115-145; 21, 1754, pp. 120-144; 23, 1756, pp. 101-114.

[162] Estrabón, I, 2, 6.

[163] Pontano, *Opera* III, Venecia, 1516, p. 298: "[...] et Musis aliquanto etiam liberius, ut scitis, loqui concessum est" ["y también a las musas se les concedió hablar con bastante libertad, tal como sabéis"]; véase A. Momigliano, "Erodoto e la storiografia moderna", ob. cit., p. 81.

Pero en el siglo XVI la situación cambia; las defensas, hasta entonces tímidas, se vuelven más audaces, incluso se convierten en verdaderos contraataques, como la muy famosa *Apologia pro Herodoto* de Henri Estienne (1566). No, Heródoto no es un mentiroso. Estienne parte de la figura del mentiroso, conocida por todos y proverbial: "Herodoti fabulositatem ita omnium sermonibus fuisse jam olim jactatam ut in proverbium propemodum abieris, qui est qui nesciat?".[164] De la misma manera, en otro texto, publicado en lengua vulgar bajo el título *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, parte de la conocida afirmación según la cual "Heródoto no hace sino mentir". ¿Por qué las historias que relata son "sospechosas"? "Porque no son verosímiles", responde la gente.

> Ahora bien, consideremos, te lo ruego, lector, si hablan categóricamente cuando infieren que estas historias no son verídicas porque no son verosímiles.
>
> Pero hay más; es que yo les niego de plano aquello que tienen por confesado y demostrado, a saber, que no son verosímiles. Y si es así, ¿sobre qué razones fundamentan su juicio? Sobre dos razones: porque en primer lugar la mala intención desmesurada que se advierte en algunos actos descritos por Heródoto y la necedad desmesurada que se advierte en otros supera la medida de su crédito. En segundo lugar, al ver que una gran parte de lo que leemos allí no tiene relación con las costumbres y maneras de actuar que existen hoy ni guarda correspondencia con las mismas, consideran que las historias antiguas están tanto más alejadas de la verdad por cuanto lo que leen en ellas está alejado de lo que están habituados a ver y oír.

Estienne demuestra la futilidad de las dos razones por medio de la comparación: en cuanto a la necedad y la mala intención, ha habido mucho de ambas en el pasado y en otras partes, pero también entre nosotros e incluso en nuestro tiempo. Con respecto a las costumbres, a Estienne le "parece extraño que parezcan tan extrañas que no se puedan creer: en vista de que si observamos las diferencias entre las nuestras y las de los pueblos vecinos éstas no serán menores desde este punto de vista [...]" Ni siquiera es necesario recurrir a los países salvajes.

La conclusión de la *Apologia* es absolutamente nítida y firme: "Jam vero quaedam etiam legi apud Herodotum aliosque historicos dico, quae quamvis a fide abhorream, non solum exemplis similium factorum quae alii referunt, verisimilia redduntur, sed et eorum authoritate qui nostro seculo eadem apud alios *viderunt*, confirmantur" ["Afirmo por cierto que ya incluso en Heródoto y otros historiadores se leen ciertas cosas que, aunque me aparte de lo seguro, no sólo se

[164] El título completo de la *Défense* es: "H. Stephani Apologia pro Herodoto sive Herodoti historia fabulositatis accusata". Prefacio a su edición de Heródoto en la traducción de Valla.

tornan verosímiles por los casos de acontecimientos similares referidos por otros, sino que también se confirman por la autoridad de quienes en nuestra época fueron testigos de los mismos hechos en circunstancias diferentes"]. Se invoca la autopsia contemporánea como garante y renovación del crédito en las historias relatadas por Heródoto.[165]

E incluso, yendo más lejos, el *thôma* contemporáneo puede servir de criterio para dar crédito a los relatos de los antiguos, como aparece en el texto de Léry (cuya primera edición data de 1578):

> Y de hecho, no tendré la menor vergüenza en confesar que desde que estuve en ese país de América sin aprobar las fábulas que se leen en los libros de muchos autores [ante todo, en los de su enemigo el franciscano Thévet] que se fían de los informes que han recibido, o de otra manera, han escrito cosas totalmente falsas, me he retractado de la opinión que tenía otrora de Plinio y de algunos otros que describen países extraños, *porque yo vi* cosas tan curiosas y prodigiosas como algunas que ellos mencionan y que se las tiene por increíbles.[166]

Gracias a la autopsia se produce una transposición: el cosmógrafo Thévet pasa al lugar del mentiroso y Plinio, que lo ocupaba hasta entonces, al del autor digno de fe. Este nuevo crédito es posible gracias a la expansión del mundo y los relatos que lo narran.

Después de la *Arqueología* de Tucídides y el tratado de Plutarco, las dos obras de Estienne son las más importantes desde el punto de vista de la credibilidad de Heródoto. Pero en verdad, sólo la primera, la *Apologia*, se ocupa de Heródoto. En efecto, en el *Traité préparatoire* sólo aparece como pretexto y punto de partida.[167] Ante todo se trata de atacar a los papistas y demostrar que las "maravillas" de la época superan sin dificultad y de lejos a las de la antigüedad: en materia de mala fe, crueldad y lujuria la gente de la Iglesia no tiene nada que envidiar a nadie. El libro, publicado en Ginebra, fue quemado públicamente en la hoguera y reimpreso muchas veces a lo largo del siglo XVI. Así se enrola a Heródoto en una lucha contemporánea y se lo defiende como una forma de atacar a la Iglesia.

[165] La *Apologia* y la *Épître au lecteur du Traité* enumeran un cierto número de ejemplos de la *Historia* que no generan credibilidad y tratan de demostrar que su inverosimilitud no les impide ser verídicos.

[166] Léry, ob. cit., p. 28. Estienne, *Traité*, I, p. 31: "Especialmente aquellos que escriben hoy las historias de los países bárbaros, recitan ciertas maravillas que no se aproximan en absoluto a las de Heródoto: entiendo por maravillas tanto los hechos de la naturaleza como las hazañas de los hombres, tanto en sus costumbres como en sus constituciones".

[167] G. Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, París, 1935, pp. 424-425.

Si bien a partir de entonces Heródoto deja de ser el maestro del error y la mentira, al menos hasta la empresa radical del abate Bonnaud, que borra de un plumazo toda la historia profana al tratarla de mitología, todavía deberá soportar una carga pesada. Y esa carga, "Herodotus' burden", es su viejo rival Ctesias. En efecto, la mayoría de las ediciones de la *Historia* en los siglos XVI y XVII, e incluso las del XVIII, incluyen fragmentos de Ctesias; con frecuencia, el volumen termina con la *Apologia* de Estienne. Ironía del destino o malicia de los editores, aquí están reunidos el que lo defiende como no mentiroso, el mentiroso acérrimo que lo acusa de mentiroso y él mismo, el padre de la historia y de la mentira. Y estos tres, en el silencio y el sopor de las bibliotecas, ¡qué pueden susurrarse sino historias de *mentirosos*!

3. La *Historia* como representación

En el momento de iniciar este capítulo, volvamos un instante a Escitia. En efecto, al principio recorrimos paso a paso el *lógos* escita preguntándonos sobre el "lugar" que ocupan esos nómadas en el transcurso de la *Historia*. Escitas imaginarios, escitas en el espejo de Heródoto: discursos sobre el otro. A partir de ese punto, por medio de una generalización, esbozamos una retórica de la alteridad con sus representaciones y procedimientos. Retórica significa el arte de persuadir: ¿cómo hacer creer? Precisamente, mediante la puesta en movimiento de esas representaciones y procedimientos por parte del narrador. Pero el hacer creer encuentra su límite, su negación como tal cuando se convierte en dejar de hacer creer: es el gusano en el fruto, la infiltración de la duda que –ella sí– puede desarrollarse sin límites, o al menos hasta pudrir totalmente el fruto o arruinar totalmente el edificio. El narrador es un mero mentiroso y el relato una mera ficción. Después de todo, si los signos de enunciación que escanden el texto de la *Historia* fueran meras ficciones, entonces *yo vi*, *yo oí* o *yo digo*, *yo escribo* lo que se dice, sólo serían artificios del narrador, es decir, recursos literarios para generar credibilidad, por lo tanto, para engañar al público. Si se permite que se desarrolle esta espiral de la ficción, ésta permitiría que se trague todo de un bocado y la *Historia* se volvería algo tan inaprehensible y enigmático como un cuento de Borges. ¿Acaso habría que concluir, con D. Fehling,[1] que las fuentes de Heródoto son puramente ficticias? Este autor concluye, tras un examen, que Heródoto reparte su exposición entre numerosas fuentes que cita sólo para crear un efecto de seriedad. Por lo tanto, no se trata de *historíe* sino de meras técnicas literarias, incluso de un simulacro de *historíe*, y la obra es una ficción total (*Gesamtfiktion*).

Descubrir el momento en que el hacer creer se revuelve y convierte en su inversa, dejar de hacer creer, es también advertir que el relato de viajes, pero también el discurso histórico, están trabajados por la alteridad: proceden mediante el distanciamiento de otro al que designan como *mûthos*, precisamente para distinguirse de él y volverse así tanto más creíbles. La alteridad no es, pues, sólo la

[1] D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot*, Studien zur Erzählkunst Herodots, Berlín-Nueva York, 1971.

cuestión de los otros, y la historiografía, por su mismo procedimiento, elabora un otro de su discurso: un resto, un error, una ficción...

¿Cómo hacer creer?, pero también, para llegar hasta el final, ¿qué hacer creer y para qué? Este doble interrogante se puede formular de otra manera: ¿qué hacer creer y para qué, o la *Historia* como representación? Tras este horizonte merodea otro, aún más general, pero que sería vano plantear de manera abstracta, el de la naturaleza del texto histórico y la función del historiador.

¿Cómo? ¿Pretende usted determinar el carácter de la *Historia* o, como se dice, la *Historia* como representación, sin otra mención de las guerras médicas que algunas observaciones al pasar cuando éstas constituyen el sujeto de la obra? Si Heródoto es historiador, es en primer término y sobre todo el "historiador de las guerras médicas",[2] y es verdad que éste es el Heródoto recordado por la historiografía: el que refiere los hechos y narra los acontecimientos militares y políticos, aquel a quien se cita, se utiliza como fuente, sin vacilar en corregir "sus errores" o "sus exageraciones" (sobre todo, a propósito de las fuerzas presentes en las batallas) y sin perjuicio de investigar las propias fuentes.

Es verdad que no he hablado de este Heródoto, me he interesado por el otro, el agrimensor de la *oikouméne* y el rapsoda de la alteridad, aquel a quien los helenistas no saben bien cómo tratar, sea que traten de descalificar o disculparlo. Por lo tanto hay otro Heródoto, pero el otro de Heródoto, su parte de sombra. Me parece que al colocarlos en esta perspectiva se comprenden mejor las discusiones interminables entre los partidarios y los adversarios de la unidad de la obra: los primeros *lógoi* fueron creados anteriormente y por separado (*lógoi* lidio, babilónico, egipcio...) y luego cosidos al resto de la obra; o bien, por el contrario, Heródoto tenía una visión de conjunto. Estas discusiones suelen tomar otra forma: según F. Jacoby, Heródoto comenzó como geógrafo y etnógrafo para convertirse luego en historiador. En este caso, la historia aparece como fruto de una madurez, que evidentemente sólo puede madurar en Atenas. Así, el nacimiento de la historia en Grecia se inscribe en la trayectoria biográfica del propio Heródoto, lo cual permite a la vez exaltarlo como el padre de la historia y tratarlo en ocasiones como prehistoriador, incluso no historiador (cuando es *todavía* etnógrafo o *solamente* geógrafo).[3] Pero en todas estas páginas, fundamentalmente, se trata de explicar, o rechazar, o conjurar, esta parte de la *Historia* que se demarca como otro, como lugar de la fábula y guarida del mentiroso.

[2] El libro de Hauvette, *Hérodote, historien des guerres médiques*, es una respuesta a la pregunta formulada como concurso en 1891 por la Académie des inscriptions et belles-lettres: "Estudiar la tradición de las guerras médicas; determinar los elementos que la conforman, examinando el relato de Heródoto y los datos proporcionados por otros autores".

[3] Jacoby, *R.E.*, 352-360.

No por ello deja de ser cierto que he hablado poco de las guerras médicas, sólo en su relación con la guerra escita, donde cumplen la función de modelo de inteligibilidad,[4] y se entiende que no tengo la intención de abordarlas en cuanto tales: para ello habría que relatarlas paso a paso y en ese proceso ver cómo construyen una nueva memoria: otra, diferente de la elaborada y transmitida por la poesía épica.

Pero lo que pongo en tela de juicio es la legitimidad de esta separación entre un Heródoto historiador de las guerras médicas y otro, o su otro. Se puede mirar con el mismo ojo y leer con la misma voz la parte "etnográfica" y la parte "histórica", una y otra están a la misma distancia. Desfasarlas, hacer pasar una delante de la otra u ocultar una detrás de la otra es, en última instancia, ser víctima de Tucídides, para quien historia es la historia de una gran guerra contemporánea y hacer historia es relatar un conflicto de gran magnitud. Por otra parte, yo creo (y en este sentido sin duda soy partidario de la unidad) que el método es el mismo: en efecto, cuando Heródoto investiga sobre las guerras médicas, elabora para los griegos una representación de su pasado próximo; asimismo, cuando investiga sobre los confines del mundo y los pueblos extraños, construye una representación del mundo. En ambos casos, el discurso transmite un efecto análogo.

Plantear el problema de qué hacer creer y para qué, ¿es también formular el de la naturaleza y la función de la obra, su recepción, así como la del público? En su estudio sobre los historiadores y sus públicos, Momigliano [5] comienza por recordar que la historia ocupa un lugar particular entre los géneros literarios, que es precisamente el de carecer de un lugar propio: en efecto, los otros géneros "were written for a given situation and had an intrinsically ceremonial character [...]"; en cambio, los historiadores "neither became a profession, nor had a ceremonial task, nor did they have a clearly defined type of knowledge to discover or to transmit".[6] También alude a una investigación (entonces en curso) para llegar a "ciertas conclusiones precisas sobre la posición del historiador en las sociedades griegas y romanas". El problema dista de estar resuelto, según confiesa el mejor conocedor contemporáneo de la historiografía antigua.

Desde luego, para algunos autores la cuestión está resuelta de entrada, ya que se ignoran los hechos. Por ejemplo: ¿quién es Heródoto? "¿Viajero curioso? ¿Mercader audaz? ¿Uno de los primeros historiadores? En realidad, geógrafo, agente de

[4] Véanse más arriba, pp. 59 y ss.

[5] A. Momigliano, "The historians of the classical world and their audiences: some suggestions", en: *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, VIII, 1, 1978, pp. 59-75. Los demás géneros ["eran escritos para una situación determinada y poseían un carácter intrínsecamente ceremonial"]; por el contrario, los historiadores ["no constituyeron una profesión ni tenían una tarea ceremonial, ni tampoco tenían un tipo claramente definido de conocimientos para descubrir o transmitir"].

[6] Ibídem, pp. 59-60.

inteligencia del imperialismo ateniense."[7] Si se deja de lado el contexto particular de este pasaje, resulta claro que, según está implícito en el método, el texto es reflejo de la sociedad y las luchas que la mueven. En todo caso, el imperialismo es lo que permite "salir" rápidamente del texto para encontrar las luchas reales. He aquí la función del texto y lo demás no es sino literatura.

"Salir" del texto es lo que sugiere Momigliano, aunque de otra manera. Puesto que las obras de Heródoto, de Tucídides, etcétera, no informan en absoluto sobre las relaciones entre las obras, los autores y el público,[8] se ha de recurrir a los testimonios, sobre todo (pero no exclusivamente) literarios, escritos en torno y a propósito de los historiadores y sus obras, para conocer, indirectamente, algo más sobre su posición en la sociedad.

Pero antes de "salir", sea deliberadamente o sin saberlo, se puede tomar como hipótesis que hay mucho que hacer *dentro* del texto y *con* éste. En el caso de la historia antigua, esta hipótesis se puede volver necesidad: no sólo hay que *trabajar* el texto sino que es necesario trabajar con él, porque es casi imposible salirse de él. Piénsese en los poemas homéricos: ¿cómo hacer intervenir el contexto y la intertextualidad? Para comprender algo en el mundo de Ulises,[9] primero es necesario estudiar en serio el texto y sólo éste; recién después se plantea la cuestión del cómo: ¿cómo tomarlo en serio? Es decir, ¿cuál es la lectura? Desde luego, la *Ilíada* y la *Odisea* representan un caso extremo, pero yo no creo que con la *Historia* –aunque el contexto no se nos escapa totalmente y el recurso a la intertextualidad no es completamente imposible– se pierda al concentrarse sobre todo en el texto. Pero no salir, o no "salir" apresuradamente, tampoco significa "encerrarse" en el texto, con puertas y ventanas clausuradas, como en una casa acogedora; tampoco se trata de hacer un "culto" del texto, que no sería más que "una forma apenas modernizada del antiguo culto de los héroes".[10] Pero me parece que, en definitiva, en el acto de tomar en serio el tex-

[7] Y. Lacoste, *Hérodote*, I, 1976, p. 5. No importa aquí que Lacoste no sea un "especialista" en historia antigua ni que su propósito sea hablar de geografía y no de Heródoto en sí. Por otra parte, es curioso que Lacoste y su equipo hayan elegido el nombre de Heródoto como título de una revista crítica, que pretendía elaborar una arqueología de la disciplina geográfica; precisando al mismo tiempo que Heródoto (como explica Lacoste) ya es un geógrafo cabal, es decir, al servicio de los Estados Mayores.

[8] A. Momigliano, ob. cit.

[9] M. I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, nueva ed., París, 1978.

[10] J.-P. Faye, *Théorie du récit*, ob. cit., p. 130: "Más allá de los dos escollos simétricos –la concepción ingenuamente mecanicista del 'determinismo económico' atribuida por error a Marx y el culto del 'texto', forma apenas modernizada del viejo culto del 'héroe'–, un método capaz de adelantarse sobre las dos vertientes, a la vez *sociología* de los lenguajes y semántica de la *historia*, se abocaría a descifrar la materialidad del sentido, allí donde ese sentido viene, al decir de Pasternak, a colmar el siglo entero."

to (histórico u otro) y en la elaboración de procedimientos que esto implica, radica el aporte teórico que puede hacer la historia antigua a la historia o que puede contribuir a una reflexión sobre lo que se entiende por documento y fuente.

Pues bien, en este sentido, la cuestión de la naturaleza y la función de la *Historia* en gran medida aún no están resueltas. El contexto, ante todo el biográfico (Heródoto nació en Halicarnaso, conoció el exilio, viajó, pasó por Atenas, se radicó en Turio, escribió la *Historia*, murió), social, político y cultural, no se nos escapa por completo, pero sigue siendo bastante borroso. Si bien se puede advertir un cierto juego de intertextualidad, no es fácil circunscribir con precisión su pertinencia.[11] En cuanto al lugar de la *Historia* en el largo plazo, está vinculado con esta figura del mentiroso: indicio de la desconfianza que despertaba la obra, pero también del lugar que ocupaba, porque en cada ocasión había que repetir y recordar las mentiras de su autor.

Evidentemente, no basta tomar en cuenta las intenciones confesas o los objetivos declarados del narrador. En efecto, si en el "Proemio" Heródoto pretende rivalizar con Homero y la epopeya, desde el principio hace otra cosa porque, donde el poeta invocaba a la Musa, de la cual era portavoz, él instala la *historíe*, la investigación;[12] y al cabo de los nueve libros ha sustituido la épica por una nueva clase de memoria para la ciudad. Sin duda, el catálogo del ejército persa en el libro VII se "asemeja" al de las naves en el canto II de la *Ilíada*,[13] pero éste es dictado por las Musas mientras que aquél aparece como la mera transcripción de un cálculo. Por eso, sustituyamos la cuestión del autor y el público (al menos provisoriamente) por la del narrador y el destinatario, reemplacemos el problema de la función de la obra por el de sus efectos y apliquemos a fondo la intratextualidad.

Un ejemplo que toma el texto en serio, pero sin rendirle culto, más bien todo lo contrario, es el emprendimiento de J.-P. Faye, quien trata:

> de aprehender el punto en el cual las estructuras narrativas –ficticias o no– *engendran* un proceso y mediante sus *transformaciones* tienen un efecto sobre *otro* terreno: el de la acción y sus "intereses reales".[14] Pero desde luego, las transformaciones combinadas del discurso *no son* la acción. No es la combinación de la narración de Saint-Just y la de Tallien, y la serie completa de los discursos sucesivos las que detienen a Robespierre sino la mano de los ujieres [...] Pero se constituye un campo del lenguaje que

[11] T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, ob. cit., pp. 60-61.

[12] J. Svenbro, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976.

[13] *Ilíada*, II, 484 y ss.; Heródoto, VII, 60 y ss.

[14] La expresión está tomada de Barnave (discurso del 15 de julio de 1791): "No son las ideas metafísicas las que arrastran a las masas al camino de las revoluciones, sino sus intereses reales." Pero al decirlo, *produce* un efecto en ese plano (revela a la Asamblea sus propios intereses reales).

> desemboca en la *aceptabilidad* de las decisiones. Se trata de estudiar precisamente la constitución de esos campos, y así aquello que los ilumina y explora inmediatamente: la función narrativa del discurso.[15]

Veamos, por ejemplo, el discurso pronunciado por Barnave el 15 de julio de 1791 en defensa del rey prófugo y la monarquía constitucional. En primer lugar, es un relato de la historia en curso desde la noche del 4 de agosto; precisa también que "no son las ideas metafísicas las que arrastran a las masas en la carrera de las revoluciones sino los intereses reales". Es una manera de repetir que el nivel narrativo e ideológico (entendido como enunciado de ideas) no es la acción, y a la vez subrayar que su propio discurso:

> no es sino la superficie, o la apariencia, de lo que sucedió en un nivel más profundo o más "real". Pero al mismo tiempo es su envoltorio, lo contiene porque lo descubre y enuncia. Más aún, *produce* un efecto en el plano mismo que acaba de descubrir: porque al revelar a la Asamblea Nacional los "intereses reales" de su mayoría, arrastra completamente a ésta a votar el proyecto de decreto preparado por el informe de los comités. La promulgación de la Constitución, la elección del legislativo, un año de historia efectiva y las consecuencias que producirá a continuación, esto es lo que produce aquí la narración.[16]

A pesar del esquematismo de este análisis del proceso narrativo (acentuado por mi propia presentación), está claro que Faye indica algo importante. No es menos claro que para aquel que plantea la cuestión de la *Wirkung* de un relato, los discursos revolucionarios constituyen un terreno admirable de experimentación. ¿Pero no es la Revolución un lugar demasiado particular en el cual poder y palabra se remiten demasiado directamente el uno a la otra, cuando el poder de la palabra se transmuta en la palabra del poder? En efecto, la Revolución es el momento en que:

> el poder está en manos de aquellos que hablan en nombre del pueblo. Lo cual quiere decir al mismo tiempo que está en la palabra, porque la palabra, pública por naturaleza, es el instrumento que devela aquello que querría permanecer oculto, es decir, nefasto; y que constituye una interacción constante entre las palabras, las únicas aptas para apropiárselo, pero rivales en la conquista de ese lugar evanescente y primordial que es la voluntad del pueblo. La Revolución sustituye la lucha de los intereses por el poder por una competencia de los discursos por la apropiación de la legitimidad.[17]

[15] J.-P. Faye, ob. cit., p. 112.
[16] Ibídem, p. 107.
[17] F. Furet, *Penser la Révolution française*, París, 1978, p. 73.

Ahora bien, Barnave produce mediante su narración un "año de historia efectiva", pero a la vez está profundamente comprometido en esta "competencia de los discursos": producción y compromiso van de la mano. Por eso me parece que el resultado de estos análisis que tienen en cuenta, ante todo, el discurso de los revolucionarios (y no el de los historiadores de la Revolución o que no los confrontan) no es generalizable de manera directa.[18]

Volvamos a la *Historia*. ¿Qué efectos produce? ¿Sobre quién y sobre qué? Ante todo, actúa sobre el destinatario: el texto debe afectarlo a él. ¿Efecto sobre qué? No sobre el terreno de la acción, ya que Heródoto no convoca a actuar: no convoca a hacer la guerra ni la paz ni a extender la democracia... Hemos visto hasta qué punto las salidas apresuradas del texto podían ser salidas falsas conducentes, de hecho, a un ingreso espurio en el texto por la obsesión de no abandonar o de recuperar rápidamente la realidad o la tierra firme. Yo diría que efecto sobre el imaginario, entendido como facultad de representación.[19] ¿Cuál efecto? Desde luego, el texto es portador de conocimientos: trae explícitamente información nueva. Pero atenerse exclusivamente al efecto de conocimiento conduce a no tener en cuenta la organización del texto en relato, a dejarlo caer como relato para conservar apenas un contenido discursivo (que el comentarista separa arbitrariamente en función de criterios implícitos, como lo verosímil, lo racional, la superstición...). Pero el efecto que visualizo es uno que se produce en el nivel de la estructura del relato, mejor dicho, de aquello que estructura el relato: lo cual permite al narrador construirlo, pero también al destinatario "leerlo", calcular el sentido de los enunciados o incluso los códigos implícitos que lo organizan.

Sea el *lógos* escita: aquello que lo estructura y, por así decirlo, lo genera, es la cuestión del nomadismo: ¿qué es el nómada para el que vive en la ciudad? O,

[18] Faye visualiza correctamente, p. 111, la historia y su "proceso fundamental" desde la narración primitiva hasta el "relato historial" (es decir, el relato del historiador): "Entre los dos extremos de la cadena y encerrando los niveles superpuestos y conectados, o enredados, de la historia en acción: de un lado, la trama de las narraciones primitivas o inmediatas, que articulan y producen el proceso fundamental; del otro, el relato historial, que reduce a una sola las *variantes* del mismo hecho [y] que eclipsa bajo el relato verdadero la trama permanente y activa de la narración primitiva". Pero este autor estudia el primer "extremo de la cadena" (Barnave) más precisamente que el segundo: mejor dicho, lo evoca al tomar como ejemplo a Heródoto, cuya narración escapa en gran medida a esta definición del relato "verdadero" como eclipse de la narracióm primitiva. Faye considera, en mi opinión a justo título, que la "edad clásica" de la historia comienza con Tucídides.

[19] Efecto: cabe pensar también en la metáfora de la bola de billar a la que se imprime un efecto determinado para que, al chocar con otra bola, la impulse en la dirección deseada. Imaginario: una palabra que los historiadores empiezan a emplear de buen grado. Se pasa de una historia de las mentalidades a una historia del imaginario. Esta palabra, que posee la ventaja de ser aún más vaga (por lo tanto, potencialmente más vasta) que la anterior, permite construir nuevos objetos de historia. Al menos, hasta el punto en que el exceso de indeterminación resulta perjudicial.

para tomar otro ejemplo, la clave de interpretación del sacrificio escita, que aparentemente de sacrificio sólo tiene el nombre, está dada implícitamente por el sacrificio cívico del buey.[20] Seguramente, la palabra *escita* no es un significante nuevo, acuñado por Heródoto; sino, por el contrario, arrastra consigo, como en una red, todo un saber compartido para quien *escita* significa pueblo del norte pero también nómada, y los dos sentidos están copresentes, sin que se pueda precisar cuál es el primero y cuál el segundo; para quien el escita simboliza, pues, el nómada.[21] Asimismo el narrador, desde el momento en que profiere el vocablo, introduce de hecho en su relato la cuestión del nomadismo. Pero no se limitará a introducirla y dejarla ahí, inerte, sino que la trabajará hasta elaborar, por el sentido simbólico de la palabra, el código del *lógos*. En efecto, si para el saber compartido del siglo V a.C. el escita representa el nómada, es evidente que el *lógos* escita no dirá nada distinto sino que se esforzará por explicitar, desplegar en el espacio, esta equivalencia simbólica: escita = nómada. Recordémoslo: en un primer tiempo, el del inventario etnográfico, los escitas *no* son exclusivamente nómadas; en un segundo tiempo, el de la guerra de Darío, son *exclusivamente* nómadas, y finalmente, no pueden *sino* ser nómadas (presión del sentido simbólico de la palabra, pero también explicación de la equivalencia: el nomadismo, antes que un género de vida, es una estrategia). Tal es el efecto que produce el *lógos* escita sobre el imaginario del destinatario. Efecto que se puede calificar de simbólico, para distinguirlo de un simple efecto de conocimiento, para señalar que no es necesario formularlo explícitamente y para destacar que es estructurante: permite ver a los escitas.

¿Pero qué sucede con la *Historia* en su conjunto? ¿Se puede discernir un efecto global o una serie de efectos que atraviesan toda la obra?

Empecemos por un desvío y un cambio de registro, o por la metáfora del acuarelista. Sea un acuarelista en un campo; está trabajando; en primer plano, su atril, y sujeto a éste, un cuadro reticulado a través del cual contempla lo que está a punto de dibujar. Este dispositivo está descrito así en un tratado sobre perspectiva: "Ciertos artistas emplean un marco que contiene un enrejado de hilos equidistantes con el cual cuadriculan la naturaleza [...] Esta manera de trabajar se debe a Alberto Durero. Se podría reemplazar el enrejado por un vidrio sobre el cual se trazarían cuadrados".[22] En la acuarela terminada, el cuadriculado es invisible, el espectador no lo ve. Sin embargo, es a través de éste que el pintor vio la escena y es éste el que, implícitamente, permite que el espectador vea lo que vio el artista; o bien, el cuadriculado le hace creer que ve, puesto

[20] Véanse más arriba, pp. 175 y ss.
[21] T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, ob. cit., p. 11.
[22] Tubeuf, *Traité de perspective*, París, p. 208.

que estructura su visión, y es tanto menos consciente de ello por cuanto, muy probablemente, es así como aprendió a ver. Existe un medio de verificación que consiste en colocar o volver a proyectar el cuadriculado sobre la pintura.

Independientemente del problema de la perspectiva, ¿no sucede lo mismo con la *Historia*? El problema es que ahora el cuadriculado se confunde con el cuadro. Pero así como el marco del acuarelista reticula su pintura, en la *Historia* existen uno o varios reticulados. Este término tiene dos sentidos. En primer lugar, el reticulado estructura el relato llamado *Historia* (que en este caso ocupa la posición de tablero y se trata, a partir de éste, de volver visible el reticulado que lo rige). En segundo lugar, la *Historia* es el reticulado "a través del cual" el narrador ve y hace ver al destinatario el mundo, los otros, el pasado de Grecia, etcétera. Pero aquí se plantea la cuestión: ¿acaso ha funcionado la *Historia* como reticulado, si se me permite el término, más allá de sí misma, o, volviendo a nuestra metáfora, acaso hay "acuarelistas" que a lo largo del tiempo usaron la *Historia* a la manera de un "cuadriculado" para ver lo que deseaban dibujar?

Evidentemente, la metáfora del acuarelista tiene su límite en el hecho de que el reticulado no se compone de hilos ni de líneas sino de lenguaje. Y puesto que, diga lo que diga Montaigne, no existe un diccionario personal, "interior", éste está lleno de saber compartido. El reticulado maneja y trabaja el saber compartido que a la vez lo hace posible: lo corrige, lo completa, incluso, llegado el caso, ayuda a transformarlo. Así, el *lógos* escita, por el código que lo organiza, es una repetición y una dilucidación del sentido simbólico de la palabra escita en el saber compartido de los griegos del siglo V a.C.

A partir de ahí se plantea el problema del regreso: ya no del saber compartido a la obra sino el camino inverso, de la obra al saber compartido. En efecto, nada impide lógicamente que el código organizador del *lógos* de los escitas de Heródoto pueda, a su vez, enriquecer el saber compartido (escitas <=> nómadas, *via* la estrategia): es el paso de la constitución (simbólica) de la obra a la obra como institución (simbólica), es decir, como reticulado a través del cual se mira, incluso sin ser consciente de ello. El problema que se plantea es el del "salir" del texto, pero es una salida que se realiza por medio del lenguaje, dentro de éste y que transcurre en el plano de lo imaginario. Si bien no se trata aquí de razonar sobre las influencias ni de hacer la historia de las ideas, ni menos aún de elevarse sobre un "colchón de aire"[23] para afirmar que así son las cosas, tampoco

[23] Expresión que tomo de M. Vovelle: "Según Ph. Ariès, la evolución de las actitudes frente a la muerte se produce sobre un colchón de aire, en función de la dinámica propia de un 'inconveniente colectivo' que no es definido de otra manera" (*Dictionnaire de la nouvelle histoire*, París, 1978, p. 343). Para una crítica del concepto de influencia, véase, por ejemplo, M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, 1969, p. 32.

se trata de usar palabras como "imaginario" o "cuadrícula" como términos milagrosos cuyo manejo bastaría para resolver –es decir, ocultar– el problema.

Trato simplemente de determinar qué se entiende, en el caso de la *Historia*, por efecto de un relato; por eso permanezco deliberadamente en el nivel del texto. Que los procesos son más complejos, sin duda estoy de acuerdo y para indicarlo me limitaré a volver una vez más sobre los escitas. El *lógos* escita "enriquece" el sentido simbólico de la palabra escita, pero se advertirá que, para pensar la equivalencia simbólica (escitas = nómadas), se alude a las guerras médicas (los escitas defienden la libertad y las guerras médicas funcionan como modelo de inteligibilidad de la expedición de Darío en Escitia) y a la estrategia de Pericles (al menos por medio de la metáfora del aislamiento). Si después de Heródoto los escitas siguen siendo nómadas, no es seguro que una vez alejado este contexto (simultáneamente ocurrencial, imaginario y simbólico), el "enriquecimiento" herodotiano funcione en el saber compartido. A la vista de los escitas de Éforo, uno tendería a responder por la negativa. En efecto, para él lo importante no es pensar el nomadismo sino destacar que junto con los escitas salvajes y antropófagos existen otros, vegetarianos y justos, comparables con los abiotas de Homero;[24] le da sentido a la observación de Homero y destaca una continuidad entre los justos abiotas y los virtuosos escitas.

Probablemente se podría repetir una lectura similar para cada uno de los *lógoi*, tomados de manera sucesiva, pero resultaría un trabajo largo, probablemente tedioso y acaso de poco beneficio. Ahora bien, me parece que en el propio *lógos* escita se indica un elemento válido para toda la *Historia*.

La cuestión del nomadismo conduce a otra: la del poder y la imposibilidad de concebir un poder nómada. En efecto, el texto dice simultáneamente que el nomadismo (es decir, su representación) excluye una estructura de poder, que el espacio es un espacio indiferenciado donde todos los puntos son tal para cual y que los escitas tienen reyes que ocupan el centro de los espacios social y geográfico. Las representaciones del nomadismo y el poder real parecen excluirse y, sin embargo, el relato herodotiano los hace convivir e incluso elabora, entre las dos proposiciones, un compromiso que tiene su expresión espacial: los reyes están "en el centro", pero sólo después de muertos y enterrados en los confines de Escitia.[25] ¿Por qué, entonces, el relato no puede hacer la *economía* de los reyes?

Porque los escitas son "seres para la guerra", pero fundamentalmente porque son bárbaros; en efecto, según mi hipótesis el bárbaro es real. Ahora bien, me parece que el problema del poder, del poder bárbaro, es decir real, frente al mun-

[24] Éforo, *F. Gr. Hist.*, 70, F 42 (Jacoby); es el primer historiador (siglo IV a.C.) que escribió una historia universal.

[25] Véanse más arriba, pp. 147-149.

do de la ciudad atraviesa toda la *Historia* y constituye una pieza importante de su organización: así como la retícula de la acuarela divide y organiza el espacio del tablero, el problema del poder estructura (al menos parcialmente) el espacio de la *Historia*: hay un código del poder.

¿Una representación del poder?

Plantear el problema del poder no es una manera de reanudar el interminable debate sobre las posiciones de Heródoto. Él, que tuvo la oportunidad de conocer Atenas, ¿es partidario de la democracia? Tal vez, pero en ocasiones critica el régimen; ¿será entonces partidario de la oligarquía? No; o bien, como solución intermedia, ¿preferirá una democracia moderada? ¿Y es realmente enemigo de la tiranía? Unos dicen que sí, otros que no. Y así sucesivamente.[26]

Jean de Léry, al cabo de su viaje, "inventa" al salvaje que no sabe escribir, pero que hace escribir a quien lo ha descubierto y observado. Por su parte, Heródoto, "después de recorrer, de la misma manera, las ciudades grandes y pequeñas de los hombres", no evoca al salvaje porque no recibe en su tierra una "lección de escritura". Si inventa a alguien, es al bárbaro, que, llegado el caso, sabe usar la escritura como forma de poder. ¿Pero qué significa inventar al bárbaro, si éste está presente desde las primeras palabras del "Proemio"? Porque Heródoto quiere evitar que "singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros queden sin realce". Por lo tanto, están los griegos por un lado, los bárbaros por el otro, y no existe la menor necesidad de dar explicaciones sobre el particular: esto es conocido por todos, forma parte del saber compartido y, como señalará Tucídides, los dos términos van de la mano. En efecto, en Homero no hay bárbaros, pero tampoco griegos, y en lo sucesivo la afirmación de los unos como griegos está ligada a la constitución de los otros como bárbaros. Sin griego no hay bárbaro; en este sentido, Heródoto no es, pues, el "inventor" del bárbaro.

Cabe pensar que con las guerras médicas esta pareja se constituye y pasa a formar parte del saber compartido, y que bárbaro pasa a significar, en particular, persa. O bien persa es el sentido simbólico de bárbaro: el bárbaro es el persa. Esta equivalencia simbólica obra sin duda en la *Historia*, aunque muchos bárbaros no son persas, pero yo creo que el relato la desarrolla y enriquece de acuerdo

[26] Como ejemplo de estas clases de juicio, se puede dar el de K. H. Waters: Heródoto "has no hierarchy of constitution; the traditional hate of tyranny is shown to be a mirage, the admiration for democracy, qualified" [Heródoto no tiene jerarquía de constitución; se revela que el odio tradicional hacia la tiranía es un espejismo y la admiración por la democracia es relativa.] ("Herodotus and Politics", en: *Greece and Rome*, 1972, p. 150). También, K. Wust, *Politisches Denken bei Herodot*, tesis, Munich, 1935.

con un proceso que se puede expresar esquemáticamente así: persa y bárbaro son simbólicamente equivalentes; ahora bien, los persas obedecen a un rey, son los súbditos de aquel que en griego se llama el Gran Rey. Por lo tanto, los bárbaros conocen el poder real; o, más precisamente, hay un vínculo entre barbarie y realeza: entre los bárbaros el modo normal de ejercicio del poder tiende a ser la realeza. Asimismo, recíprocamente, la realeza puede tener algo de bárbaro, o todo rey bárbaro, acaso todo rey, puede parecerse en algo al Gran Rey, es decir, a quien es también *ho Bárbaros* o el bárbaro por excelencia.

En la *Historia* se verifica que los bárbaros, o al menos la mayoría de ellos, son reales. Como se ha visto, los escitas no escapan a la realeza a pesar de las dificultades para articular poder real y nomadismo. En efecto, se ejerce una suerte de obligación de realeza en el mundo bárbaro, como se trasluce en este juicio sobre los egipcios: "Los egipcios, una vez libres tras el reinado del sacerdote de Hefesto, instauraron doce [reyes] (pues en ningún momento fueron capaces de vivir sin rey)".[27] Lo mismo sucede con los pueblos asiáticos que, luchando contra la dominación de los asirios, se sacudieron la "esclavitud" *(doulosúne)* y "ganaron su independencia"; y todos durante un tiempo fueron "independientes", pero rápidamente se sometieron a un nuevo tirano, llamado Deyoces, que era el más prendado del poder absoluto.[28] En ese punto, los pueblos de Asia son tan incapaces de reivindicar la libertad como de vivir en ella.

Por otra parte, todo poder bárbaro, sin mayor precisión sobre su naturaleza exacta ni la manera como se lo ejerce, por el mero hecho de ser poder tiende a aparecer como realeza. Así, en ocasión de la asamblea de los pueblos del norte, cuando Darío invade Escitia, aparecen los reyes[29] de los tauros, los agatirsos, los neuros, los melanclenos, los gelonos, los budinos, los saurómatas e incluso los andrófagos, de los cuales se dice un poco más adelante que no respetan la justicia ni tienen ley alguna. Es como si en el mundo bárbaro no pudiera haber una asamblea que no fuera de reyes.

Que los reyes sean bárbaros, es decir, que tengan algo que ver con el Gran Rey, es una proposición cuya verificación requiere indagar ante todo en la naturaleza de su poder. Pero para ello es indispensable introducir otro personaje, el tirano. Está muy presente en la *Historia* y yo creo que tirano y rey van de la mano. En efecto, están uno frente al otro en posición de espejo: el tirano es el espejo del rey, así como éste es el de aquél. La imagen del poder tiránico se forja en la relación con el poder real y la del poder real se constituye en la relación con el

[27] Heródoto, II, 147.

[28] Ibídem, I, 96.

[29] Ibídem, IV, 102, 106. Hacia el sur, los libios tienen reyes (IV, 159); los indios, en el este, aparentemente no los tienen, pero algunos son súbditos del Gran Rey. De los celtas, al oeste, no se dice nada.

poder tiránico. En la encrucijada de las dos imágenes se construye la representación del poder despótico.

A esta imagen del doble espejo en el cual se miran respectivamente el rey y el tirano se puede presentar como objeción el célebre debate persa.[30] ¿Se puede sostener que el bárbaro es real, cuando Heródoto pone en escena a los persas quienes, con toda claridad, visualizan para su país un régimen de otro tipo? ¿Se puede insinuar que realeza y tiranía se remiten una a la otra, cuando el régimen monárquico preconizado por Darío se destaca por su originalidad y pone de manifiesto su excelencia?

Después de asesinar al usurpador, los conjurados se reúnen y discuten sobre el régimen a instaurar: Otanes es partidario de la isonomía, Megabizos desea una oligarquía y Darío, como no podía ser de otra manera, quiere restaurar la monarquía. Entre las proposiciones (precisa el texto), la de Otanes suscita la incredulidad de algunos griegos. Dicho de otra manera, no pueden creer que un bárbaro sea capaz de concebir el poder popular. Ahora bien, Heródoto insiste en la veracidad de las propuestas (efectivamente, fueron formuladas) y ofrece como prueba la conducta de Mardónios luego de la sublevación de la Jonia. Restablecida la dominación de los persas, depuso a los tiranos para instaurar regímenes democráticos.[31] ¿Pero qué es lo que prueba esto? Que un persa puede, efectivamente, concebir la democracia e incluso convertirse en su promotor; pero, en este caso, instaurarla es también un medio para deshacerse de los tiranos, que no estaban firmes, según demostró la reciente sublevación jónica; pero, sobre todo, si bien puede ser concebible e incluso aplicable, sólo se concibe para las ciudades griegas y se la aplica sólo a ellas. A tal punto que esta prueba, presentada por Heródoto, constituye la demostración de que Otanes "habla en griego".

En efecto, para él, no hay otra monarquía que la tiránica: quien dice monarquía dice necesariamente tiranía, y el retrato que hace del monarca no es otro que el del tirano.[32] El propio tirano se define como la inversa del régimen isónomo: no rinde cuentas, condena a muerte sin juicio, no respeta las costumbres de los antepasados, viola a las mujeres, se rodea de la peor gente y se deshace de la mejor, etcétera. Éste es el primer retrato del tirano, tal como lo tomará la tradición hasta Aristóteles. Megabizos, que habla a continuación, sostiene lo mismo: monarquía = tiranía, y resume todo este tramo de la intervención de Ota-

[30] Ibídem, III, 80-82. La bibliografía sobre este texto es abundante. Se puede consultar el artículo de F. Lasserre, "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions", en: *Museum Helveticum*, 33, 1976, pp. 65-84 con indicaciones bibliográficas.

[31] Heródoto, IV, 43. Cabe notar que Heródoto emplea el verbo *demokratésthai*, siendo que para él, la isonomía de Otanes = democracia.

[32] Otanes emplea en primer término las palabras *moúnarchos* y *mounarchíe*, luego *túrannos*, para volver a *moúnarchos*.

nes con estas palabras: "Hago mías las palabras de Otanes sobre abolir la *tiranía*".[33] Por lo tanto, en las palabras de Otanes ha escuchado hablar de tiranía y, como él, considera que el motor de ese régimen es la *húbris*. Los dos "hablan griego", y precisamente "del interior" de la ciudad: sus observaciones no tienen sentido sino en relación con el modelo político de la ciudad.

A continuación, habla Darío, e historia obliga, es él quien dice la última palabra; porque nadie ignora que es él quien ocupa el trono. Aprueba lo que ha dicho Megabizos sobre el "poder del pueblo", pero no sobre la oligarquía; en cuanto a las palabras de Otanes sobre la monarquía-tiranía, ni siquiera las ha escuchado. Si Otanes y Megabizos "hablaban en griego", él habla a la vez en griego y en persa. "Habla en griego" cuando explica que la oligarquía y el poder del pueblo engendran en su seno una lucha por el poder *(stásis)* que, tarde o temprano, desemboca en una monarquía; por lo tanto, conviene ahorrarse estas etapas. Pero a esta degeneración inevitable, un griego podría llamarla instauración de una tiranía: un griego, sí, pero no Darío. En efecto, para él, monarquía significa el poder de uno solo y precisamente por eso es el mejor régimen (así se comprende que le sea imposible escuchar los argumentos de Otanes); poco importa quién lo instaura y cómo lo hace. Pero "también habla en persa" en su manera de referirse a un pasado que es propio de los persas y de sus costumbres. Si para Otanes la monarquía es aquello que se opone a sus costumbres ancestrales, para Darío es lo que se adecua a ellas: la contradicción entre los dos argumentos desaparece a partir del reconocimiento de que se trata de dos mundos diferentes. En definitiva, Darío no refuta la tesis de Otanes (monarquía = tiranía) al demostrar que una difiere de la otra. Toda su intervención demuestra que la cuestión ni siquiera está planteada: la monarquía es el mejor régimen porque es la monarquía, y se acabó.[34]

Por consiguiente, el debate persa no invalida la hipótesis del doble espejo entre el rey y el tirano. Se objetará que esto es forzar el texto de Heródoto y que, por otra parte, en esa época no existía una teoría de la tiranía. Así, según K.-H. Waters, Heródoto: "shows no revulsion for a tyrant, nor any ideological antipathy to the institution; nor does he seek to use the rise and fall [...] of tyrants as illustrations of any moral scheme, nor even of any divine control of human affairs; they, like all other men, have their successes and their failures, their

[33] Cuando Otanes habla de monarquía, se refiere también a la tiranía, pero cuando evoca la isonomía, "entiende" por ella el "poder de la muchedumbre" *(plêthos)*, que considera peor que la tiranía auténtica porque se trata de una *húbris* ignorante. En cuanto al segundo punto, Darío "entiende" lo mismo.

[34] A la afirmación de Otanes de que "el mejor" *(áristos)*, investido del poder monárquico, sólo podría actuar como un tirano; Darío responde, o mejor dicho, no responde: "No habría nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía".

happiness and their misery; it is simply the inexorable march of events which is to be seen in their stories";[35] y lo mismo es cierto de los Grandes Reyes. Lo que fundamenta la posición de Waters es esta convicción sencilla: Heródoto es el padre de la historia; lo cual significa que se interesa sobre todo por los acontecimientos y que su relato no conoce otra ley que la de los hechos. La realidad es demasiado diversa como para dejarse inscribir en una teoría. En cuanto al problema de la representación del poder, directamente no se plantea. A partir de considerar semejante presupuesto bien simplista, las consecuencias no lo son menos.

En cuanto a la tiranía, la *Historia* ofrece declaraciones perfectamente explícitas. Después de expulsar a los pisistrátidas de Atenas, los lacedemonios quieren volver a colocarlos en el trono: ¿por qué? No por un súbito amor a la tiranía sino porque comprenden que, sin tirano, los atenienses pueden volverse tan poderosos como ellos (*isórropoi*) y por lo tanto amenazar en el futuro su preeminencia en el continente. De manera que convocan a sus aliados para proponerles una expedición con el fin de restablecer a Hipías en el trono. Toma la palabra el corintio Socles, quien habla como especialista en la cuestión: en Corinto conocen la tiranía, han conocido a los cipsélidas y al célebre Periandro. Pero antes de relatar la historia de los cipsélidas, comienza por un breve preámbulo en el que explica que el tirano es el desorden en el universo, la tiranía es la confusión e instaurarla significa literalmente volver el *kósmos* patas arriba:

> A buen seguro que el cielo va a quedar bajo la tierra, y la tierra por el aire, sobre el cielo; y, por su parte, los hombres instalarán su residencia en el mar y los peces donde antaño moraban los hombres, puesto que sois precisamente vosotros, lacedemonios, quienes estáis dispuestos a abolir regímenes políticos igualitarios (*isokratías*) y a establecer en las ciudades tiranías, la cosa más injusta y sanguinaria que existe entre el género humano.[36]

[35] K. H. Waters, *Herodotos on Tyrants and Depots, a Study in Objectivity*, Wiesbaden, 1971, p. 41 (con bibliografía). [Heródoto no demuestra aversión por el tirano ni antipatía ideológica por la institución; tampoco trata de utilizar el ascenso y caída [...] de los tiranos para ilustrar un programa moral o como ejemplo de control divino de los asuntos humanos; éstos, como todos los hombres, conocen éxitos y fracasos, la felicidad y la desdicha; lo único que se advierte en sus historias es la marcha inexorable de los acontecimientos]. Waters evoca el debate persa justamente para demostrar que no hay coherencia en el empleo del vocabulario del poder (*contra*, véase A. Ferrill, "Herodotus on tyranny", en: *Historia*, 27, 1978, pp. 385-399). Dice Waters: "The detailed study of his treatment of tyrants and of his handling of the king of Persia, only proved a completely objective stance, a concern with *facts* and their rational causal relations, becoming a true historian" (p. 100). [El estudio detallado de su tratamiento de los tiranos y su análisis del rey de Persia sólo puso de manifiesto una posición totalmente objetiva, una preocupación por los *hechos* y sus relaciones causales racionales, digna de un verdadero historiador.]

[36] Heródoto, V, 92.

Sí, se dirá, pero es Socles el corintio quien habla, no Heródoto: sin duda. No obstante, Socles, al limitarse a relatar la tiranía de los cipsélidas, convence a los aliados, y por efecto de su discurso la expedición no se realizará.[37] Dicho de otra manera, en el nivel de su relato, el narrador reconoce la *fuerza* de la intervención de Socles (convence a los aliados); pero, reproducida en el relato, debe convencer igualmente al destinatario de la *Historia*: vale, pues, como argumento en la estrategia de hacer creer desplegada por el narrador.

Los lacedemonios consideran que la desaparición de la tiranía y el crecimiento del poder de Atenas van de la mano; nuevamente se podría objetar que ésa es la opinión de los lacedemonios, no la del narrador. Pero sería un error, porque él mismo explica este fenómeno bajo la forma de una ley:

> Y resulta evidente –no por un caso aislado, sino como norma general– que la igualdad de derechos políticos (*isegoríe*) es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar, y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Este hecho demuestra pues, que, cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban en beneficio de un amo (*despótes*); mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de los objetivos.[38]

El tirano es, pues, el *despótes* para quien sería un error trabajar y un factor de desorden en el *kósmos*.

Vuelvo ahora a la hipótesis del doble espejo. Cabe señalar que en el nivel del relato, el Gran Rey cumple la función de garante, pilar, defensor, refugio de los tiranos, pero también de los ex tiranos que por alguna razón hubieran perdido su puesto. Histieo, tirano de Mileto, expresa con toda crudeza esta situación cuando Darío se encuentra en Escitia. Los escitas obtienen de los jonios el compromiso de destruir el puente sobre el Istro, del cual son guardianes, pero Histieo advierte a sus colegas que destruir el puente es aserrar la rama sobre la cual están sentados: si Darío desaparece, desaparece su propia tiranía.[39] Polícrates, tirano de Samos, se comunica con Cambises y le ofrece una flota para ayudarlo a invadir Egipto, pero equipa sus naves con los ciudadanos de los cuales se quiere deshacer y recomienda al Rey que no se los envíe de vuelta.[40] Cuando Hipías, hijo de Pisístrato, es expulsado de Atenas, naturalmente encuentra refugio en Asia, desde

[37] Ibídem, V, 93.
[38] Ibídem, V, 78.
[39] Ibídem, IV, 137.
[40] Ibídem, III, 44.

donde hace todo lo posible para que Atenas "caiga en sus manos y en las de Darío"; es él quien, un poco más adelante, guiará a los bárbaros a Maratón.[41] Heródoto menciona a otros pisistrátidas instalados en la corte de Susa, que impulsan a Jerjes a invadir Grecia y lo seguirán con el equipaje del ejército.[42]

Pero el rey no acoje solamente a tiranos o ex tiranos, sino que también suele recibir a ex reyes: Demarato, rey de Esparta, tras ser destronado, huye y tras una serie de etapas llega a Susa; su fuga termina cuando se presenta ante Darío, quien "lo recibe de manera magnífica y le da tierras y ciudades"; recién entonces encuentra seguridad y reconocimiento como lo que ya no es en Grecia, como un rey,[43] es decir, como un vasallo del Gran Rey.[44]

El poder despótico

Como observa Otanes, el motor de la monarquía-tiranía es la *húbris* y el tirano es la personificación de la codicia, que se autoalimenta sin alcanzar jamás la satisfacción. Además, el *despótes* es presa del deseo (*éros*): deseo sexual y deseo del poder, amor ilegítimo y amor al poder. En toda la *Historia*, la palabra *éros* sólo se aplica a reyes y tiranos: sólo ellos conocen este deseo excesivo.[45] Como dice un personaje, la tiranía despierta *pasión* (*erastaí*) en muchos.[46] Deyoces, que volverá a someter a los medos, "desea" convertirse en tirano.[47] Se dice que Pausanias, regente de Esparta, trató de casarse con la hija de un primo de Darío por *deseo* de convertirse en tirano de Grecia.[48] Para los reyes, *éros* no puede sino ser deseo de poder, deseo de lo prohibido: Cambises *desea* a su hermana, el faraón Micerinos habría *deseado* a su propia hija, Jerjes *desea* a la mujer de su hijo.[49] Aristón, rey de Esparta, *desea* a una mujer que, si bien no le está totalmente vedada, es la esposa de su mejor amigo; por otra parte, ya tiene dos esposas, ella será la tercera y, para obtenerla, recurre a una estratagema.[50] Candaules, rey de Lidia, *desea* a su propia

[41] Ibídem, V, 96; VI, 107.

[42] Ibídem, VII, 6; VIII, 52.

[43] Ibídem, IV, 70. Se sabe que cumplió la función de "intérprete" para Jerjes: éste, que en muchas ocasiones no comprende la conducta de los griegos, le pide que se la "traduzca", lo escucha atentamente, pero no le cree (VII, 101, 209, 234).

[44] En este informe sobre las relaciones entre reyes y tiranos, se podrían incluir los relatos de infancia: por ejemplo, comparaciones entre la infancia de Ciro (I, 107 y ss.) y la de Cípselos (V, 92); véase M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, París, 1944.

[45] S. Benardete, *Herodotean Inquiries*, La Haya, 1969, p. 137.

[46] Heródoto, III, 53.

[47] Ibídem, I, 96.

[48] Ibídem, V, 32.

[49] Ibídem, III, 31; II, 108; IX, 108.

[50] Ibídem, VI, 62: le hace jurar que se entregarán mutuamente todo "objeto" que elijan de sus respectivos bienes. Nuevamente, aparece un rey espartano en compañía de reyes y tiranos.

esposa: nada hay de ilegítimo en ello, salvo que su amor es "excesivo" y por lo tanto es inevitable que le suceda una desgracia.[51] En efecto, para un griego, no es esta suerte de deseo la que debe regir las relaciones entre los esposos.

Si el poder despótico tiene por motor la *húbris* y conoce el *éros*, se puede agregar que la transgresión y la repetición son su ley, que se ejerce en secreto, que se manifiesta en la marca y la mutilación y, finalmente, que el fracaso es su destino.

Los que transgreden, en el sentido literal de la palabra, y que repiten esa transgresión en cada generación sucesiva, son primero y ante todo los Grandes Reyes. Transgredir significa salir por *húbris* de *su* espacio para entrar en un espacio extranjero, y la señal de esa salida es la construcción de un puente sobre un río, o peor aún, sobre un brazo del mar. Ciro, el fundador de la dinastía, el primero, va demasiado lejos: tiende un puente sobre el Araxo para atacar a los masagetas en el norte y muere allí.[52] Darío cruza el Bósforo y el Istro: pasa a Europa y ataca a los nómadas; es derrotado.[53] Jerjes se ve obligado a intentar dos veces unir las dos orillas del Helesponto: apenas construido, el primer puente es destruido por la tormenta.[54] Esta transgresión espacial es también la transgresión de un espacio divino y una agresión contra los dioses. Agresión porque, como dice Temístocles a los atenienses: "los dioses y los héroes [...] veían con malos ojos que una sola persona imperara sobre Asia y Europa, una persona impía y criminal".[55] También es agresión porque suele indicar un vínculo entre el mundo divino y el espacio político: así, el incendio por los atenienses del templo de la diosa "local" (*epichórios*) Cibebe (Cibeles) en Sardes será invocado por los persas al quemar los templos griegos en Grecia.[56] Asimismo, en el momento de cruzar el puente, Jerjes invita a los persas a rogar a los dioses que recibieron en el reparto la tierra de Persia (*Persída gên lelógchasi*):[57] a la *moîra* territorial correspondería, pues, una *moîra* divina.

Los *despótes* no pueden abstenerse de violar los *nómoi*, las reglas sociales, religiosas o sexuales. Por ejemplo, cuando Candaules le dice a Giges que vea a su mujer desnuda, le está pidiendo que realice una acción que se sale de la norma (*ánomos*),[58] porque entre los bárbaros uno no debe mostrarse desnudo. Cambi-

[51] Ibídem, I, 8. La elogia en exceso y, creyéndola la más hermosa del mundo, quiere mostrarla desnuda a Giges, su confidente.

[52] Ibídem, I, 205. Cambises pretende cruzar el desierto, que es una suerte de mar, para atacar a los etíopes macrobios (III, 25).

[53] Véanse más arriba, pp. 72 y ss.

[54] Heródoto, VII, 34. A esos valientes "pontoneros" se podría agregar Creso (I, 75), quien, al cruzar el Halis, la frontera con los medos, destruyó un "gran imperio", el suyo.

[55] Ibídem, VIII, 109.

[56] Ibídem, V, 102.

[57] Ibídem, VII, 53.

[58] Ibídem, I, 8.

ses es probablemente el violador de *nómoi* por excelencia: durante la campaña en Egipto, encuentra la manera de no respetar los *nómoi* egipcios ni los persas;[59] no ataca los *nómoi* egipcios para imponer las costumbres persas sino que comete la locura de subvertir unas y otras... En esta galería aparecen también tiranos de antaño como Pisístrato y Periandro. El primero se casa con la hija del alcmeónida Megacles, pero como no quiere tener hijos, mantiene con ella relaciones *ou katà nómon*, que no corresponden al *nómos* del matrimonio cuyo objetivo es procrear hijos legítimos.[60] En cuanto a Periandro, no contento con matar a su esposa, mantiene relaciones sexuales con ella después de muerta.[61] Periandro es a los tiranos arcaicos lo que Cambises a los reyes: el exceso en la transgresión.

Finalmente, el *despótes* ejerce su poder sobre el cuerpo, que marca a voluntad, en primer lugar mediante el látigo; los reyes azotan: el ejército persa marcha a latigazos, y ellos consideran que nada bueno se puede hacer sin él; recuérdese que Jerjes hace incluso azotar el Helesponto.[62] Cambises manda azotar a los sacerdotes de Apis.[63] Un solo griego usa una vez el látigo, y es Cleómenes, rey de Esparta.[64] El látigo es el arma del amo sobre el cuerpo del esclavo, como dice claramente el relato en la historia de los esclavos escitas. Al ausentarse los hombres, las mujeres escitas se acuestan con los esclavos. A su regreso (veintiocho años después), los escitas se encuentran con una generación de jóvenes que los enfrentan: comienzan por combatir contra esos hijos de esclavos y luego deciden trocar sus armas por el látigo. Al verlo, los jóvenes dejan de combatir y se dan a la fuga.[65] El látigo, señal de dominación, los obliga a reconocerse como esclavos y, a partir de entonces, su única arma es la fuga.

El rey corta, mutila, marca los cuerpos de sus súbditos. Durante los funerales del rey, la larga caravana de los escitas se inflige mutilaciones y ultrajes que los señalan como escitas y súbditos.[66] Feretima, la esposa de Báttos, para vengar el asesinato de su hijo Arcesilao por los habitantes de Barke, en Cirenaica, toma la ciudad con un ejército persa, luego manda empalar a los hombres en torno de los muros y corta los senos de las mujeres con los cuales adorna toda la exten-

[59] Ibídem, III, 16, 27, 30, 37...

[60] Ibídem, I, 61.

[61] Ibídem, V, 92.

[62] Ibídem, se menciona el látigo en III, 130; VII, 22, 35, 54, 56, 223; VIII, 109 (Helesponto). Ciro, que oficialmente era aún el hijo del boyero, es elegido rey por los niños con quienes juega: inmediatamente azota al hijo de un noble medo que no obedece sus órdenes; Astuáges lo reconoce inmediatamente por esa conducta típicamente "real" (I, 114-116).

[63] Ibídem, III, 16, 29.

[64] Ibídem, VI, 81.

[65] Ibídem, IV, 3; historia escita, si se quiere, pero a la manera griega.

[66] Ibídem, IV, 71-73; véanse más arriba, pp. 149 y ss.

sión del muro.[67] Periandro, por su parte, se la toma con los cuerpos de los futuros ciudadanos: envía a Sardes a trescientos jóvenes de las familias más prominentes de Corinto para castrarlos; al arrogarse ese poder exorbitante sobre la reproducción, pretende controlar el mismo cuerpo cívico.[68] En cuanto al Gran Rey, corta narices, orejas, cabezas,[69] lo cual es una forma habitual de ejercicio del poder, pero reservada al soberano. Cuando Zópiro, uno de los persas más prominentes, quiere hacer creer a los babilonios asediados por Darío que es un tránsfuga, se corta la nariz y las orejas, se rasura la cabellera y se azota el cuerpo. Al verlo, Darío se indigna y le pregunta quién ha tenido la audacia de mutilar a un hombre de su rango. Zópiro responde: "Exceptuándote a ti, doy fe de que no existe el hombre que posea la suficiente autoridad para haberme tratado de este modo".[70] Recuérdese lo que hizo Jerjes con el cadáver de Leónidas y la respuesta de Pausanias al egineta quien le sugiere que haga lo mismo con el cadáver de Mardonio: tal conducta es propia de bárbaros, no de griegos.[71] El Rey marca a sus súbditos como el amo a sus esclavos o como la ciudad imprime su blasón en el cuerpo de los esclavos públicos: cuando los tebanos capitulan ante los persas, se los marca con el sello real.[72] Se dice que Jerjes, no contento con azotar el Helesponto, manda marcarlo con fuego.

La marca en el cuerpo, siempre ignominiosa, es señal de esclavitud.[73] En definitiva, el poder despótico se manifiesta como el poder del amo sobre el esclavo.

¿Cabe concluir por ello que la representación de las relaciones amo/esclavo es el modelo del poder despótico, lo que permite comprenderlo? ¿O habrá que limitarse a decir que las dos representaciones se remiten mutuamente: el poder del amo de esclavos como símbolo del poder despótico y el poder despótico igualmente símbolo del poder del amo de esclavos? De atenerse al vocabulario, la palabra misma *despótes* se aplica en la *Historia* al amo de esclavos, al tirano, al Rey, a los dioses y también, en una ocasión, a la ley.[74]

[67] Ibídem, IV, 202. Después de estos excesos de la venganza, sobre todo tratándose de una griega, Feretima acaba mal: aún viva, se llena de gusanos. Otros ejemplos de empalamiento: III, 132, 159 (Darío); IV, 43; IX, 78 (Jerjes).

[68] Ibídem, III, 48. P. Schmitt-Pantel, "Histoire de tyran ou comment la cité construit ses marges", *Les Margineaux et les exclus dans l'histoire*, París, 1979, pp. 217-231. Sobre los desarreglos que provoca un mercader de eunucos, el "más abominable" de los oficios, ibídem, VIII, 105-106.

[69] Ibídem, III, 69, 79; VII, 35, 238; VIII, 90 118; IX, 172.

[70] Ibídem, III, 154-155. Véase también III, 118, donde un persa se arroga ese derecho real y paga un precio por ello.

[71] Ibídem, IX, 78-79.

[72] Ibídem, VII, 233.

[73] Salvo para los tracios, entre los cuales estar marcado *(stízein)* era señal de nobleza *(eugenés)*, por lo que la ausencia de marca era señal de nacimiento innoble (ibídem, V, 6).

[74] Por ejemplo, VI, 83 (los esclavos rebeldes de Argos y sus amos); V, 78 (Atenas liberada de los

En efecto, para Jerjes, los griegos, que no están bajo el látigo, no pueden ser ni siquiera valientes, a diferencia de los persas, que por el contrario están obligados por el azote a mostrarse más bravos de lo que son. Lo que les falta a esos hombres no sometidos al látigo es un *despótes*. A lo cual responde Demarato: de ninguna manera, tienen un *despótes*; pero ese amo es el *nómos*, la ley. Y se refiere precisamente al *nómos* guerrero: el espartano no debe huir del campo de batalla, sino conservar su lugar en las filas (*ménein*).[75] Entonces, ¿el *nómos* reemplaza al Rey, es el otro de un poder despótico? Nada de ello, porque instaurar el *nómos* es expulsar al tirano. La ley no mutila, es la negación de la transgresión y sustituye la *húbris* por la moderación.[76]

Rey-súbdito, amo-esclavo, desde el punto de vista del poder las dos parejas se superponen: el rey es como un amo de esclavos y amo es como aquél. ¿A esta primera concepción del *despótes* no se agrega acaso otra? ¿No se han comparado los destinos de estos personajes con los de los héroes trágicos? ¿No se habla de pequeñas tragedias dentro del gran relato de la *Historia*?[77] Creso, Candaules, Polícrates de Samos, así como Cleómenes de Esparta y Ciro, Cambises, Jerjes... ¿no son héroes trágicos?

Globalmente, se ha destacado el papel de la tragedia en el nacimiento de la historia. Con *La toma de Mileto* y *Las fenicias* de Frínico, con *Los persas* de Esquilo (472 a.C.), las guerras médicas se convierten en un tema posible. "The *peripéteia* of Persia could be ranked with the fate of the Seven who marched against Thebes, or the career of the House of Atreus. The Greeks had come to the realization that an event of their own time was just as appropriate a literary theme as the events of the distant past."[78] La tragedia no es el origen de la historia, pero esas tragedias simplemente crean un campo de aceptabilidad dentro del cual se vuelve posible para alguien relatar a sus contemporáneos las guerras entre los

---

tiranos); IV, 127 (a Darío, quien pide que lo reconozca como *despótes*, el rey de los escitas responde que no reconoce otros *despótes* que Zeus y Hestía); asimismo los masagetas sólo reconocen al Sol como *despótes* (I, 212); parecería que sólo los bárbaros mantienen esa clase de relaciones con los dioses. Indicio adicional de que todo poder, en ese mundo, sólo se puede concebir según el modelo del poder del rey; finalmente, VII, 104 (la libertad somete a los espartanos a la ley con mayor fuerza que el miedo somete a los súbditos al Rey).

[75] Heródoto, VII, 104.

[76] Ibídem, III, 80, 142; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965, t. I, pp. 185-229.

[77] K. H. Waters, ob. cit., "Herodotos and tragedy", pp. 86 y ss., con bibliografía. Waters rechaza esa visión: Heródoto hace historia, no literatura. "*Vivant res*, *pereant tragoediae* might have been his motto". ["Vivan los hechos, muera la tragedia", podría haber sido su divisa.] (p. 100).

[78] R. Drews, ob. cit., p. 35. [La *peripéteia* de Persia podría equipararse con el destino de los Siete que marcharon contra Tebas o con la trayectoria de la Casa de Atreo. Los griegos habían llegado a comprender que un suceso de su propio tiempo era un tema literario tan apropiado como los acontecimientos del pasado remoto.]

griegos y los bárbaros; y entonces los actores principales del drama pueden ser héroes trágicos.

Pero la tragedia es una invención de la ciudad, para sí misma, incluso la invención de una ciudad (Atenas), en un momento preciso (fines del siglo VI y comienzos del siglo V a.C.); ahora bien, en la *Historia*, lo trágico es exterior a la ciudad y los héroes trágicos son justamente déspotas, mientras que la ciudad "funciona como una máquina antitrágica".[79] Se daría entonces la siguiente paradoja: la tragedia existe efectivamente en el mundo donde no tiene cabida, y está presente en el mundo donde no existe. Ligada a la ciudad, no funciona en el espacio de la *Historia* sino en el mundo sin *pólis*, al poner en escena a unos héroes que desconocen o rechazan la ciudad y sus valores.

Pero la paradoja sólo es aparente: en efecto, el personaje trágico es un ser víctima de la *húbris*,[80] a tal punto que la tragedia sólo puede desarrollarse en un mundo que da cabida a la *húbris*; ahora bien, la ciudad exige precisamente negar y rechazar el juego de la *húbris* en beneficio de la moderación, mientras que el poder despótico es el lugar mismo de la *húbris*, la cual, como decía Otanes, es su mismo motor. Desde el momento en que son movidos por la *húbris*, los representantes del poder despótico sólo pueden tener una conducta trágica, y para ellos, como para el Jerjes de *Los persas*, "da su flor la soberbia y da su espiga el crimen. La mies que recoge, las lágrimas la riegan".[81] Son gente que, según la frase de Heródoto, "el destino quiere que les sobrevenga una desgracia".[82]

Milcíades es uno de ellos: en efecto, debe terminar mal –aunque es un ateniense, el estratega de Maratón– porque es el tirano de Quersoneso y pretende lanzar una expedición contra Paros en su propio nombre y por su cuenta.[83] De manera que pasa del mundo "antitrágico" de la ciudad al mundo del despotismo y la *húbris*: va del uno al otro y finalmente muere luego de cometer una transgresión mayor; penetra en el recinto de Deméter Tesmoforia, un lugar vedado a los hombres. Al saltar el muro del santuario, se disloca el muslo, la gangrena se extiende poco a poco y muere: exactamente como le sucedió a Cambises.[84]

En la *Historia*, los esquemas trágicos sirven como modelo de inteligibilidad del poder despótico; permiten inscribirlo en el relato, dar cuenta de su funcionamien-

[79] P. Vidal-Naquet, *Sophocle*, *Tragédies*, París, 1973, prefacio, p. 17.

[80] L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917; A. Atkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londres, 1972.

[81] Esquilo, *Los persas*, 821-822.

[82] Heródoto, I, 8 (Candaules); II, 61 (Apríes); III, 40, 43, 124, 125 (Polícrates); IV, 79 (Skúles), 205 (Feretima, *apéthane kakôs*); VI, 84 (Cleómenes, *apéthane kakôs*), 135 (Milcíades); IX, 109 (casa de Masistes); III, 65 (Cambises, no es atributo de la naturaleza humana evitar lo que debe suceder).

[83] Ibídem, VI, 132-136; véase P. Vidal-Naquet, *Sophocle*, ob. cit., p. 18.

[84] Ibídem, III, 66.

to, explicar su fracaso; son un medio para que el narrador haga creer al destinatario que tiene ascendiente sobre ese mundo otro, alejado de él tanto en el espacio como en el tiempo. Pero la *Historia* no es una tragedia ni un montaje de tragedias. En efecto, para que haya tragedia deben estar presentes por igual el mundo de los héroes y el de la ciudad, y es su choque el que produce la situación trágica.[85] Ahora bien, la *Historia* separa el mundo de la ciudad del de los héroes, o mejor, del que ocupa su lugar, el de los déspotas. Y entonces, a esos héroes de la *Historia*, trágicos si se quiere, en la medida en que son impulsados por la *húbris* inherente a su poder, a ésos que aparecen sucesivamente en escena convocados por el narrador, conviene llamarlos simplemente héroes herodotianos. Y en lugar de decir que el universo despótico es trágico, conviene escribir que es un lugar donde existe lo trágico.

La ley que rige el poder despótico es la transgresión. Pero dos personajes viven en el exceso mismo de la transgresión y la llevan hasta su último término: la locura y la muerte. Esos dos compañeros en la locura son Cambises, el Gran Rey, y Cleómenes, el rey de Esparta. Uno y otro son locos: lo son desde su nacimiento para unos o se volverán locos más tarde para los otros.[86] Los dos transgreden las leyes sagradas: Cleómenes soborna a la Pitia, tala los árboles de Eleusis, incendia el santuario del héroe Argos, quiere sacrificar él mismo a Hera, aunque extranjero, manda azotar a un sacerdote...[87] Cambises va aún más lejos en la transgresión, porque hace burla *(katagelân)* de los *nómoi* egipcios y toda su conducta es contraria a las costumbres, tanto las persas como las egipcias: manda azotar y quemar un cadáver, mata el buey Apis, se burla de las estatuas en los templos y las manda quemar.[88] En su locura, ya ni siquiera sabe quién es: no es egipcio y ha dejado de ser persa. Transgresión sexual también: uno es acusado de frecuentar *(phoitân)* a la mujer de su anfitrión,[89] el otro, Cambises, acumula a voluntad todas las perversiones: se casa con su hermana, la mata cuando está encinta y se casa con otra hermana, más joven.[90] Los dos mueren por su locura. Cambises sufre una herida en el muslo, el mismo lugar en que había herido a Apis, pero apenas sabe que está condenado recupera la cordura. La gangrena lo invade, y muere.[91] El otro no sólo ya no sabe quién es (arroja su cetro a la cara de los esparta-

[85] J.-P- Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, 1972 [trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002].

[86] Heródoto, III, 33; V, 42. Se podrían escribir dos "vidas paralelas" acerca de estos compañeros de transgresión.

[87] Ibídem, VI, 75.

[88] Ibídem, III, 16, 27 y ss., 37.

[89] Ibídem, V, 70.

[90] Ibídem, III, 31-33.

[91] Ibídem, III, 64.

nos), sino que se trata como si fuera otro: estando encadenado, se tajea las carnes con un cuchillo.[92]

Así, el poder despótico, para poder concebirse, se compara con las relaciones amo/esclavo y apela a un modelo trágico. Pero sus héroes, los déspotas, son héroes herodotianos, en el sentido que el César Borgia de *El príncipe* es un héroe maquiaveliano, según Claude Lefort.[93]

En esta galería de déspotas, al lado de los Grandes Reyes, los reyes bárbaros y los tiranos, aparecen los reyes espartanos y uno de ellos, Cleómenes, ocupa un lugar destacado junto a Cambises. Esta presencia no sorprende, puesto que ya habíamos observado una comparación explícita entre los reyes espartanos y los príncipes bárbaros en el caso de sus funerales.[94] Esta tendencia manifiesta a la barbarie es a la vez un indicio del problema que debía representar para los otros griegos, en la medida en que para explicar esta institución se sugiere un rodeo por la tierra de Asia: rodeo que obliga a estudiar la representación del poder en la *Historia* y el código que la organiza.

Indicio también de que todo rey, por el hecho de serlo, puede caer en el poder despótico o bárbaro. Entre la ciudad y los otros (y Esparta es una ciudad, pero tiene reyes), la diferencia mayor es sin duda la del poder, y uno de los efectos de la *Historia* es el de traducir esa diferencia.

Por encima, este retrato del *despótes* como receptáculo de todas las perversiones (que están en él en potencia, si no en acto) les da un rostro a las tiranías arcaicas. A partir de entonces se cuenta con una figura tipo que da sentido a las historias que circulan sobre los tiranos. Para Heródoto, por ejemplo, Periandro es un personaje transgresor, un poco como Cambises o Cleómenes, y de ninguna manera uno de los Siete Sabios.[95] Pero es verosímil pensar que estas historias contribuyeron a dibujar ese retrato. Más adelante, ese retrato reaparecerá en la tragedia, pero también en otras obras, entre las cuales se destacan, en el siglo IV a.C., las de Platón y Aristóteles.[96] No pretendo aquí hacer una

[92] Ibídem, VI, 75.

[93] Cl. Lefort, *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*, París, 1972, p. 68: "El César Borgia del *Príncipe* es un héroe maquiaveliano que da que pensar sobre la función del príncipe y cuyos rasgos sólo son *significativos* porque se *distinguen* de los de otros personajes maquiavelianos, por ejemplo, Giovompagolo Baglioni o Francesco Sforza". Pero también es un héroe maquiavélico en otro sentido, ya no por la diferencia entre los personajes dentro de la propia obra, sino por la diferencia entre el héroe y el "César Borgia histórico": las diferencias y deformaciones son un "indicio valioso de la constitución simbólica de la obra. Asimismo, si el Cambises de Heródoto es un loco, el "Cambises histórico" parece no haberlo sido del todo.

[94] Véanse más arriba, pp. 157-161.

[95] Nicolás Damasceno, *F. Gr. Hist.*, F 18 (Jacoby) alude a un Periandro entre los Siete Sabios, cosa que por otra parte se negó a reconocer.

[96] Véase especialmente Eurípides, *Las suplicantes*, 452 y ss.; Platón, *La república*, 565 *d* y ss., 615 c y ss.; Aristóteles, *Política*, libro V.

historiografía del tirano, ni tampoco afirmar que hay una alusión a Heródoto o una influencia de éste –por otra parte, se sabe bien que influencia es una palabra cómoda para señalar un vínculo y disimular la ignorancia–; sólo quiero señalar que en este punto, en torno del poder reconocido como un elemento fundamental de la constitución simbólica de la *Historia*, se comprende quizá el paso de la constitución (la retícula de la *Historia*) a la *Historia* como institución (como retícula). En lo sucesivo, para el saber compartido, el rey será el déspota y el tirano será el déspota, es decir, esa figura imaginaria producida por el juego del doble espejo (rey = tirano), movido por la *húbris* y que se conduce como un amo con sus esclavos.

Así, para Platón, el régimen persa se define por el exceso de *servilismo* y el exceso de *despotismo*.[97] Ciertas monarquías bárbaras, según Aristóteles, se definen como *tiranías* hereditarias regidas por leyes. Pero puesto que la teoría de la esclavitud había progresado, agrega que los bárbaros, por ser "de condición más servil que los helenos, y los asiáticos más que los europeos, toleran los gobiernos despóticos sin rebelarse".[98] O este otro ejemplo, también construido según el doble espejo: se dice que Periandro inventó la mayoría de los instrumentos para conservar una tiranía, pero "otros más es posible encontrarlos en la forma de gobierno de los persas":[99] el tirano y el rey.

Heródoto rapsoda y agrimensor

> Yo quiero, yo exijo que en lo sucesivo todo en torno de mí sea medido, demostrado, certificado, matemático, racional. Habrá que realizar la agrimensura de la isla, establecer la imagen reducida de la proyección horizontal de todas las tierras, consignar los datos en un catastro. Quisiera que cada planta tuviera su rótulo, cada pájaro su anillo, cada mamífero su marca a fuego. No descansaré hasta que esta isla opaca, impenetrable, llena de agitaciones sordas y estremecimientos maléficos sea metamorfoseada en una construcción abstracta, transparente, inteligible hasta el hueso.
>
> M. TOURNIER,
> *Vendredi ou les limbes du Pacifique*

Así, a la pregunta sobre qué se debe hacer creer, se puede responder: la *Historia* hace creer que entre los griegos y los bárbaros la diferencia es de poder. El códi-

[97] Platón, *Las leyes*, 694 *a* y ss.
[98] Aristóteles, *Política*, 1285 *a* 20.
[99] Ibídem, 1313 *a* 4.

go del poder es como una cadena sobre la cual puede pasar la trama del relato, y esta figura imaginaria del déspota, a la vez rey y tirano, es uno de los efectos simbólicos que produce el texto.

A este primer efecto se puede agregar otro, no menos general. La *Historia* se despliega ante el destinatario como una representación del mundo habitado. Y aún hoy, el lector moderno, una vez cerrado el libro IX, conserva de su lectura un panorama del mundo: no sólo un mapa como el de Anaximandro o el de Hecateo, sino un mapa en movimiento. Nuevamente, no se trata de detenerse en los efectos puntuales de conocimiento (tal pueblo vive ahí, tal río fluye en esta dirección...), sino que conviene explayarse sobre los procedimientos organizadores: medir, clasificar, inventariar, ordenar; ver cómo, mediante la interacción de estas operaciones, se construye la *Historia*; volviendo sobre la metáfora de la retícula, a pesar de sus deficiencias, se puede decir que el juego de la agrimensura, la clasificación, el inventario y el ordenamiento forma una de las retículas de la *Historia*, que no puede dejar de afectar al destinatario; nuevamente se plantea el problema de la *Historia* como retícula y su efecto más allá de ella misma.

El agrimensor

Heródoto sabe disfrutar de los placeres del agrimensor. Le complace dar las medidas de un edificio, una ruta, un río, un mar o un país, pero más aún indicar que las tomó: soy "yo", somos "nosotros" quienes las tomamos. Así sucede, por ejemplo, con la pirámide de Kéops[100] o las dimensiones del Ponto Euxino: "su longitud es de once mil cien estadios, mientras que su anchura, en su punto más ancho, es de tres mil trescientos estadios". En este caso, las dimensiones no son el resultado de su propia medición sino del cálculo. Lo medí así (*moi memetréatai*): sabiendo que una nave tarda X días en atravesarlo, sabiendo por otra parte que una nave recorre Y estadios por día (distingue la distancia recorrida durante el día, de aquella –ligeramente inferior– recorrida durante la noche), se deduce el ancho y el largo totales.[101]

Hacer la agrimensura significa también convertir las medidas indígenas a estadios, sabiendo que una parasanga persa vale treinta estadios y un esqueno egipcio vale sesenta,[102] que la ruta real desde el mar hasta Susa mide 13.500 es-

[100] Heródoto, II, 127. Sobre el aspecto técnico de las medidas (cuál era la longitud del estadio, etcétera), véase la tabla correspondiente en Fr. Oertel, *Herodotos ägyptischer logos*. Mit einem metrologischen Beitrag und anhang, Bonn, 1970.

[101] Ibídem, IV, 85. Otros ejemplos de medidas: I, 93; II, 31, 149; V, 52.

[102] Ibídem, II, 6; V, 53.

tadios y el frente de mar egipcio 3.600. Dicho de otra manera, es introducir el estadio como medida común de todas las distancias y, más profundamente, como la tierra es "una sola",[103] es indicar que el estadio da cuenta de todo espacio, todo el espacio se puede medir en estadios.

Desde luego que la agrimensura, si bien se realiza ante todo en el espacio, también se practica en el tiempo. Heródoto, que visita el templo de Tebas después de Hecateo, contempla las estatuas de los grandes sacerdotes y convierte sus medidas en años: 341 estatuas = 341 generaciones –de hombres, pasando de padres a hijos–, y contando tres generaciones por siglo, se llega a 11.340 años,[104] sin intervención divina. Hecateo, con sus dieciséis generaciones antes de llegar a un antepasado divino, parece ingenuo. La particularidad de esta medición cronológica es su carácter visual: el ojo del viajero pasa de una estatua a otra y mide el tiempo transcurrido.

Los placeres de la medición son también indicio de un poder. ¿Qué mejor manera de hacer creer que uno conoce un edificio o un país, sobre todo remoto, que si se demuestra que uno conoce sus medidas? Es una operación de traducción: una manera sencilla de atraer el otro al mismo. Sin duda, la metrología cumple la función de dar seriedad al relato de viaje. Una anécdota bastará para demostrar el carácter del poder que otorga la ciencia de la medición: cuando Creso, deseoso de verificar la veracidad de los oráculos griegos, interroga a la Pitia, ésta responde: "Yo sé el número de los granos de arena y las dimensiones del mar".[105] Es decir, yo soy el oráculo que más sabe, pues conozco el número de aquello que se considera innumerable y las dimensiones de aquello que los hombres consideran ilimitado. Conocer las dimensiones del Ponto Euxino, no por inspiración sino por cálculo, es hacer gala de un saber excepcional, casi sobrehumano. Por otra parte, este saber trae consigo cierto poder, porque con el conocimiento de las dimensiones y las distancias comienza el dominio de un espacio: si conozco el tiempo necesario para ir de A a B, este conocimiento ya es una manera de tener ascendiente sobre B.

Este saber, al ser transmitido, se convierte en instrucciones náuticas y guía de viaje; es el *Periplo*; este género es, por definición, ávido de medidas: la distancia de A a B es de tantos estadios, o de tantos días o noches de navegación. Pero la característica principal del periplo es la circularidad y la repetición. Circunnavegar es contornear el Mediterráneo: partir de los pilares de Hércules, virar de oeste a este hasta volver al punto de partida a lo largo de la costa africana. Su razón de ser es la repetición, porque cualquiera que haya obtenido ese

[103] Ibídem, IV, 45.
[104] Ibídem, II, 142, 143.
[105] Ibídem, I, 47.

conocimiento debe poder repetir esa travesía, hacer esas escalas, repetir esas etapas. Cerrado, repetible, el periplo es como un vector, un trayecto orientado y ordenado; además, procede de un topónimo a otro: no avanza paso a paso sino que salta de un punto a otro, de un nombre al siguiente. Su aspiración es identificar y posicionar: identificar los puntos (lugar, ciudad o pueblo), situarlos unos en relación con otros al vincularlos, concretamente mediante el tiempo del trayecto, pero también lingüísticamente mediante la interacción en el discurso de todo lo que indica un lugar (empleo de preposiciones, uso de prefijos, orden de las palabras, etcétera).[106] Por lo tanto, el periplo es el discurso de un trayecto (el discurso se da como transcripción, hace creer que es imitación fiel del trayecto), pero también es el trayecto de un discurso (la lengua "crea" el trayecto).

La *Historia* también articula discurso y trayecto: "Y seguiré adelante en mi relato ocupándome por igual de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos, ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son ahora pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas".[107] Pero ese trayecto, a la vez espacial y temporal, se hace en la escala del mundo habitado. El *Periplo* va de nombre en nombre, de un topónimo a otro, sin preocuparse de lo que puede haber más allá; mientras que Heródoto, por el contrario, se complace en medir lo remoto y marcar los confines: medir tanto Egipto como el Ponto Euxino, tanto Escitia como Libia. Sin preocuparse tampoco por lo que hay *entre*: el espacio entre dos topónimos es, a lo sumo, una distancia o un tiempo de viaje, o directamente no se lo menciona. Heródoto, por su parte, desarrolla ese "entre dos", en el cual suelen regir otros *nómoi*: la diferencia profunda entre los dos discursos se pone muy de manifiesto en la distinta importancia que le acuerdan a la digresión. En el *Periplo*, la digresión es realmente marginal, un paréntesis, una interrupción momentánea del trayecto: por ejemplo, si bordeo una costa, me desvío apenas lo suficiente para mencionar las islas frente a ella, para reanudar inmediatamente el hilo de mi discurso. En la *Historia*, la digresión es la regla del trayecto y la ley del discurso; fórmula menos exagerada de lo que parece, cuando se lee esta declaración del narrador: "Mi relato ha ido, desde un principio, en busca de digresiones (*prosthékas edízeto*)".[108] Nadie me las impuso, no las encontré en mi camino, sino todo lo contrario, mi camino consiste en buscarlas. Más arriba se vio el vínculo entre *thôma* y digresión: el *thôma* es el hilo conductor de la digresión y ésta es la forma de exposición de aquél.[109] Pero ésta es

[106] Por ejemplo, Hecateo, F. Gr. *Hist*, 1 F 49, 113 *a*, 166, 207, 299.

[107] Heródoto, I, 5.

[108] Ibídem, IV, 30. Sobre la digresión, véase Jacoby, *R. E.*, 379-392; Legrand, *Introduction*, pp. 234-235; J. Cobet, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, en: *Historia*, 17, 1971.

[109] Ejemplos de digresión: ibídem, II, 35; III, 60; IV, 30.

apenas una forma de digresión, hay muchas otras: por ejemplo, los capítulos 2 a 82 del libro IV no son otra cosa que una vasta digresión insertada en el relato de la expedición de Darío, sobre Escitia, sus habitantes y sus *nómoi*, que termina así: "Y ahora voy a remitirme al tema que iba a exponer al comienzo (*anabésomai es tòn* [...] *lógon*)": volveré a "embarcarme" en mi *lógos*.[110] En este ejemplo hay, además, una glosa del narrador a su propio relato, "al servicio de oídos débiles y distraídos".[111] Al señalar las bifurcaciones de su texto, al cumplir lo que Genette llama "la función del director de escena",[112] el *yo* del narrador interviene como ordenador de las digresiones que inicia e interrumpe a voluntad; y en la "mezcolanza" de su obra,[113] nuevamente rebuscada, en la que los relatos se yuxtaponen, incluso se entremezclan y entrecruzan, es él quien indica al destinatario cuál es el canal principal y cuál el secundario.

El rapsoda

Pero el agrimensor se vuelve también rapsoda, en el primer sentido del término: es él quien *acoda* los espacios unos a otros; es el agente de enlace que necesita *ligar* los espacios, continuamente, hasta los confines del mundo habitado. Gracias a los viajes de los fenicios y de Escílax de Carianda, sabe que Asia y Libia están rodeadas por el agua: Escílax llegó al mismo lugar desde el cual partieron los fenicios.[114] Sabe que, desde el levante, la India es la última tierra habitada y que, más allá, se extiende un desierto del cual nadie puede decir nada.[115] En cambio, no sabe –nadie sabe– si existe un mar septentrional que baña a Europa;[116] tampoco él ni nadie saben qué hay más allá de Europa hacia el poniente: ¿hay un mar o no?[117]

En el interior de esos espacios postulados o presuntos conoce, por ejemplo, las sucesivas zonas en que está dividida Libia: la costa del mar ocupada por los nómadas, luego la región de las fieras, luego el anillo arenoso y finalmente un desierto sin señales de vida.[118] También conoce los distintos pueblos que ocupan toda la extensión de Escitia desde la costa del mar: por ejemplo, a partir de Olbia

[110] Ibídem, IV, 82. Otros ejemplos: I, 40 (*áneimi es tòn lógon*); VII, 137 (*epáneimi*), 239 (*áneimi*).

[111] Montaigne, *Ensayos*, trata justamente de evitar las glosas (la "materia" debe bastarse a sí misma); véase M. Charles, ob. cit., p. 15.

[112] G. Genette, ob. cit., p. 262.

[113] Dionisio de Halicarnaso, A *Pompeyo*, 3, *poikílen eboúlethe poiêsai tèn graphén*.

[114] Heródoto, IV, 44.

[115] Ibídem, IV, 40.

[116] Ibídem, IV, 45.

[117] Ibídem, III, 115.

[118] Ibídem, IV, 181-185.

están los calípidas, al norte de ellos los alizones, más al norte los escitas labradores y finalmente los neuros, más allá de los cuales hay una "región [que] se halla, que nosotros sepamos, totalmente deshabitada".[119] A un lado y otro de este conjunto, el narrador instala otras columnas de pueblos, desde el mar hasta los desiertos o las montañas infranqueables.

Es importante enumerar sin omitir nada, incluso aquello de lo cual nada puede decirse, cuando la palabra se pierde en los desiertos o choca contra los tabiques montañosos. "Nadie sabe hablar con conocimiento de causa *(atrekéos)* de lo que hay más allá de los calvos, pues elevadas montañas, de imposible acceso, cortan toda ruta y nadie puede franquearlas"; en cuanto a lo que dicen los calvos, es palabra de marginales, realmente no digna de crédito.[120] Si el inventario aparece como un deber insoslayable del narrador, es también un medio para demostrar su saber, y por lo tanto, hacer creer al destinatario: en efecto, es él quien conoce los espacios y sus nombres: ...éstos son los libios cuyos nombres puedo enumerar,[121] o bien, desde los atlantes (pueblo libio de la zona arenosa), puedo dar la lista de nombres *(écho tà ounómata* [...] *kataléxia)*, pero a partir de allí, se acabó.[122] Es rapsoda, pues, también en este sentido: como aquel que canta la epopeya, se complace en los catálogos. Y, guardando las debidas proporciones, podría hacer suyo este programa verniano: "Cuanto mayores los vacíos en los mapas del África central, mayores los blancos de tintes pálidos, de líneas punteadas, más designaciones vagas que desesperan a los cartógrafos".[123]

Pretende fijar los límites de un país, la lista de los pueblos que lo habitan y las medidas de su territorio: así procede en el caso de Egipto, mediante la conversión de las medidas egipcias y el cálculo empírico. Mide 3.600 estadios, la longitud de la costa marítima, por 7.920 estadios, la distancia desde el mar hasta Elefantina; forma en primer lugar una amplia llanura hasta Heliópolis (una distancia casi igual a la que va desde el altar de los doce dioses en Atenas hasta el templo de Zeus Olímpico en Pisa); luego el país se reduce hasta una longitud de cuatro jornadas de navegación, y en su parte más estrecha, mide apenas doscientos estadios de ancho: el viajero precisa que "me dio la impresión", porque luego se amplía nuevamente.[124] Más adelante hace lo mismo con Escitia. Pero si en los dos casos hay una medición, yo creo que no se trata del mismo espacio porque se

[119] Ibídem, IV, 17.

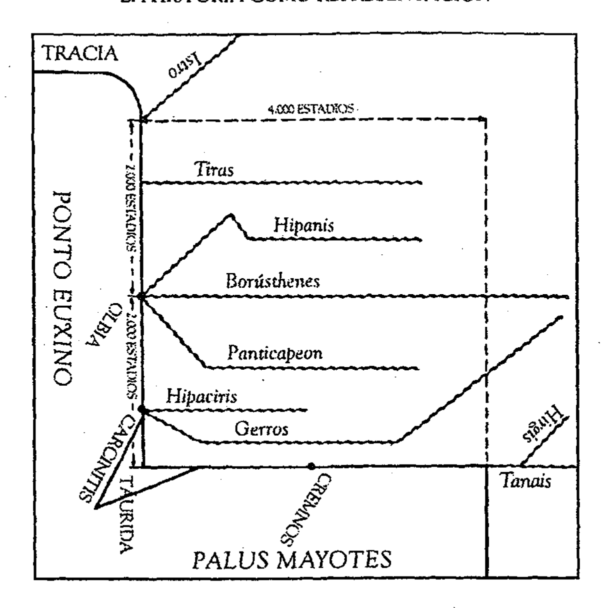
[120] Ibídem, IV, 25.

[121] Ibídem, IV, 197.

[122] Ibídem, IV, 185.

[123] J. Verne, *Robur el conquistador*; se trata justamente del programa que podría llevar a cabo un geógrafo si contara con el *Albatros*.

[124] Heródoto, II, 6-9. A. Lloyd, *Commentary*, pp. 41-59, se refiere a las dificultades que generan esas medidas.



"Así pues, supuesto que Escitia es un cuadrado..."

pasa subrepticiamente de un espacio a otro: quiero decir, de un espacio concreto a uno abstracto, de un espacio de travesía a un espacio del saber.

En el caso de Escitia, Heródoto dice que va a "describir", "aclarar", "revelar" (*semaínein*) las medidas.[125] Después de haber precisado que está rodeada por el mar en dos de sus costados, como el Ática, fijado la posición de la Táurida, que es como el Súnion con respecto al Ática, y enumerado los pueblos que la limitan "por arriba" (hacia el norte), prosigue: "Así pues, supuesto que Escitia es un cuadrado (*hos eoúses tetragónou*), dos de cuyos lados dan al mar, la extensión de sus fronteras terrestres, así como la de sus costas, tiene exactamente las mismas dimensiones". Sea: veinte jornadas de marcha; sea entonces –como yo *calculo* la jornada de marcha en doscientos estadios– 4.000 estadios. La geometrización del espacio es indiscutible y el razonamiento en líneas generales, el siguiente: si Escitia es como (*hos*) un cuadrado, sus costas son iguales; ahora bien, la longitud de la costa marítima es igual a la del interior, por lo tanto, es un cuadrado. Tan es así que la igualdad de los costados es empleada implícitamente como prueba de que es un cuadrado y a la vez como consecuencia de la proposición ini-

[125] Ibídem, IV, 99-101.

cial: es *como* un cuadrado. Se pasa de *como* un cuadrado a he aquí las que son (efectivamente) sus dimensiones mediante un simple juego de agrimensura.

El "error" de cálculo es un indicio del doble carácter de la medida: de oeste a este Escitia mide veinte días de marcha, diez días del Istro al Borústhenes y diez de éste al Palus Mayotes; ahora bien, en los capítulos 18 y 19 se dice que del Borústhenes, en el medio de Escitia, al Gerro, más allá de la frontera oriental, hay diecisiete días de marcha. ¿Significa entonces que menos de la mitad de la longitud total sería casi igual a la longitud total? Imposible. Se puede corregir el manuscrito; también se puede decir, y se ha dicho, que Heródoto había empleado dos fuentes distintas y había "olvidado" en el capítulo 101 lo dicho anteriormente; el "error" sería así un defecto de la rapsodia: un empalme olvidado, un bache. Incluso se puede precisar que en el capítulo 101 utiliza un mapa: acaso bien.[126]

Pero lo interesante es que en su relato él no indica una diferencia entre el espacio concreto del trayecto y el espacio abstracto de la geometría; por el contrario, hace creer que el espacio es uno y el mismo. ¿Cómo? Precisamente, por medio de la agrimensura. En efecto, en el relato de viajes, la agrimensura funciona como criterio de seriedad frente al destinatario: he tomado la medida de mi trayecto, tengo ascendiente sobre los espacios que describo, podéis creerme. Al aplicar la agrimensura sobre un espacio abstracto, lo trato como un espacio concreto para que el destinatario me comprenda: le hago creer que mido la Escitia, cuando en realidad recorro una figura geométrica. Por lo tanto no hay, en sentido estricto, un error de cálculo porque se trata de dos espacios diferentes, sino, por el empleo de la agrimensura, una mistificación del narrador que los superpone haciendo creer todo lo contrario, un espacio sobre el otro.

De esta geometrización del espacio, principalmente de los confines, también da testimonio de Libia, cuya parte arenosa está marcada por una sucesión de colinas de sal que separa, cada vez, una distancia igual a diez días de marcha desde Egipto hasta más allá de los pilares de Hércules.[127] Ahora bien, entre todos los países mencionados en la *Historia*, Libia es la región inaccesible por excelencia.[128] Pero en términos generales, el indicio más nítido –no para tal o cual comarca sino para la *oikouméne* en su conjunto– de la presencia de este espacio del saber es la aplicación del principio de simetría. Se recordará que, con respecto a una línea imaginaria que hace las veces de "ecuador", el Nilo y el Istro son simétricos y representan los dos "trópicos", e incluso que a partir del curso del Istro puedo demostrar cuál es el curso del Nilo y dónde están sus fuentes.[129] Pero, una

[126] Legrand, comentario al libro IV, p. 40.
[127] Heródoto, IV, 181, 185.
[128] Ibídem, III, 25, 26; IV, 150, 179.
[129] Ibídem, II, 33-34.

vez más, está la superposición de dos espacios, porque al razonar sobre el espacio regido por la geometría, hago creer que exploro el espacio concreto; más precisamente, hago creer que no hay dos espacios sino uno solo, geométrico de lado a lado.

Desde luego, este espacio abstracto, geométrico, también está orientado culturalmente. Estas "columnas" de pueblos que el rapsoda se complace en disponer tienen un sentido: al alejarse del "ecuador", uno va, en líneas generales, de lo más civilizado a lo más bárbaro, o de lo menos bárbaro a lo más salvaje, antes de alcanzar esos desiertos inmensos donde ya no hay nada, donde se pierde el espacio y se desvanecen las palabras.

El orden del discurso

Sobre este espacio, orientado culturalmente, se inscriben también direcciones cuyos principales puntos de referencia son proporcionados por los movimientos aparentes del Sol y por los vientos:[130] el levante y el poniente del Sol indican el este y el oeste, el mediodía marca la dirección del sur. En cuanto al norte, lo señala la Osa; aunque, más frecuentemente, el viento del norte, es decir, Bóreas. En efecto, se emplea el Sol para las determinaciones este-oeste, pero se prefieren los vientos para la orientación norte-sur. En total, Heródoto menciona seis vientos: en primer término Bóreas,[131] luego su contrario, el *Nótos*, viento del sur; Céfiro, viento del oeste, está poco presente; *Apeliótes* es un viento del este, mientras que Euro indica más bien el sudeste; finalmente, *Líps*, viento del sudoeste, aparece una sola vez.[132] A estas direcciones conviene agregar esos puntos notables que son los levantes y ponientes del Sol en verano e invierno, lo que nosotros llamamos los trópicos. Heródoto habla del levante del Sol de invierno, aunque sobre todo los cursos del Istro y el Nilo, esos dos ríos extraordinarios, probablemente son la materialización de esas líneas imaginarias: el Istro indica el "trópico" de verano y el Nilo el "trópico" de invierno.[133]

Así se organiza el espacio; pero lo interesante es que, lo que se presenta como tal, es en realidad un espacio griego del saber. Evidentemente, esta construcción sólo es coherente a partir del momento que se da por sentado que Gre-

[130] A. Rehm, "Griechische Windrosen", en: *Sitzungberichte der Bayerischen Akademie*, núm. 3, 1916, pp. 1-104. K. Nielsen volvió sobre este problema en "Les noms grecs et latins des vents", en: *Classica e Medievalia*, núm. 7, 1945, pp. 1-113.

[131] Para Heródoto, Bóreas es el viento del norte o del sector norte, no un viento del nordeste como en el escrito hipocrático *perì hebdomádon*; véase II, 26 –supongamos que se invirtieran el Bóreas y el Noto–, III, 102; IV, 99.

[132] Heródoto, II, 25.

[133] Ibídem, II, 26.

cia está "en el medio", que está, según la fórmula hipocrática, "en medio de los lugares de la salida del Sol" (el de invierno y el de verano);[134] o sea, sobre el ecuador. No es menos claro que utilizar los nombres de los vientos para dar indicaciones de validez universal significa transformar un punto de referencia relativo (el mar Egeo) en absoluto. Decir que el *nótos* es el "sur" es lo mismo que decir que el estadio es la medida de todo espacio. Por otra parte, este espacio del saber, incluye constantemente al observador o usuario para funcionar. Esto es tan cierto para los movimientos del Sol como para los vientos: por ejemplo, cuando nos encontramos con la frase "por el lado del Bóreas" *(pròs Boréen)* traducimos "hacia el norte", pero la expresión significa precisamente por el lado de Bóreas, es decir, por el lado *por donde* sopla el Bóreas, lo cual a su vez presupone un observador que, "de cara al norte", aprecia la dirección. En definitiva, el espacio abstracto prima sobre la experiencia. Cuando los fenicios, que han realizado el periplo de Libia, dicen que han tenido el Sol a su derecha (en su avance de este a oeste pasaron al hemisferio austral), sus palabras "no son dignas de crédito":[135] su afirmación es inaceptable para Heródoto porque contradice su representación del espacio.

Para orientarse, el agrimensor cuenta con puntos "cardinales" que el narrador menciona para orientar al destinatario de su relato. Pero, fundamentalmente, existe otro espacio, una suerte de espacio de reserva o de última instancia con respecto a los otros: el de la lengua. Evidentemente, desde el momento en que digo espacio, recurro a las palabras, y más ampliamente a la lengua, que intervienen inevitablemente como medio de expresión de este espacio: lo describe. Pero su función no se agota en ello: es un medio de expresión, pero al mismo tiempo parecería funcionar como modelo de ese espacio; como si hubiera una correspondencia entre las articulaciones de la lengua y la división del espacio, entre el orden de las palabras y el ordenamiento de los pueblos y lugares; como si al mostrar el espacio, lo creara.

Volvamos una vez más al país escita que Heródoto describe en dos ocasiones: la primera vez, lo recorre como etnógrafo; la segunda, lo construye como geómetra.[136] Pero en ambos casos, lo que organiza en gran medida la descripción es el juego de las preposiciones y sus casos, de los prefijos y los adverbios, de todo aquello que, en la lengua, permite indicar contigüidad, proximidad o alejamiento, todo lo que permite indicar direcciones. Por ejemplo: "arriba de" *(hupèr)* los calípidas viven los alizones, "arriba", los escitas labradores, "más allá" *(katúperthe)*, los neuros; luego se cruza *(diabaínein)* un río y vuelta a empezar, de allá ha-

[134] *Sobre los aires, aguas y lugares*, 12 (se trata de la Grecia de Asia Menor).
[135] Heródoto, IV, 42.
[136] Ibídem, IV, 17-25 y IV, 99-101.

cia acá, hasta agotar y catalogar todos los pueblos. Nuevamente, esto es trabajo de rapsoda y se usan todas las posibilidades de la lengua para "pegar" todos estos trozos de espacio unos a otros, o más precisamente, para hacer creer que están pegados. Porque es fácil advertir que se pasa insensiblemente de la expresión del espacio y el movimiento en la lengua, al espacio de la lengua como representación del espacio concreto, es decir, como imitación. Implícitamente, mi discurso supone que la armazón del espacio concreto corresponde a las divisiones de la lengua, y reaparece aquí la cuestión de la homología de lo visible y lo decible:[137] en efecto, puesto que no hay distancia entre decir y ver, en última instancia basta decir para hacer creer que se ha visto.

Pero, en realidad, la descripción de Escitia no se limita a desplegar el espacio de la lengua insertándola en un aparato destinado a crear seriedad ("aquí van a quedar reflejadas todas las informaciones precisas que nosotros, abarcando todo el espacio posible, hemos sido capaces de conseguir por *akoé*"), sino que apela al espacio del saber. Junto con las preposiciones y los prefijos, también recurre a las determinaciones "cardinales" (por el lado del Bóreas, el poniente, la aurora, el mediodía, el viento del este). Ahora bien, lo interesante es que los dos sistemas actúan de manera concurrente: se pasa de uno al otro, de una frase a otra, pero también en el interior de la misma frase, o incluso se duplican: más allá *(katúperthe)* de los escitas reales y "en dirección del Bóreas" habitan los melanclenos.[138] La yuxtaposición de estos espacios en el discurso es uno de los medios que emplea el narrador para hacer creer que el espacio es uno y el mismo. La continuidad del discurso oculta la demarcación entre el espacio de la lengua y el del saber, incluso aunque el segundo no puede prescindir del primero. No obstante, en la fabricación de este espacio mixto (que se niega como tal), los dos sistemas no cumplen igual función, porque las determinaciones establecidas por la lengua son mucho más numerosas que las proporcionadas por el espacio del saber: treinta y seis contra catorce; y, en el caso de la segunda descripción, donde Escitia es representada como un cuadrado, el desfasaje es aún más nítido: cuarenta y ocho determinaciones puramente lingüísticas contra cinco únicamente "cardinales"; es decir, prácticamente una relación de uno a diez a favor del espacio de la lengua. A partir del inventario del espacio mediante la agrimensura y la medición, la rapsodia se troca en invención del espacio por medio de la lengua y las determinaciones "cardinales" lastran la descripción al producir un "efecto de realidad".

[137] A título de ejemplo, en IV, 17-25, Heródoto utiliza *apó* (3 veces), *hupér* (3), *katúperthe* (8), *pará* (1), *epí* (7), *aná* (1), *metá* (2), *mechrí* (3), *ek* (1), *es* (1), *émprosthe* (1), *péren* (1), *sunechées* (1). A los cuales se deben agregar los verbos compuestos como *huperoikeîn*, *diexeltheîn*, *diabaínein*; o sea, treinta y seis determinaciones espaciales de este tipo.

[138] Heródoto, IV, 20.

Si el espacio del saber aloja en su seno al observador (la expresión "en dirección del Bóreas" presupone la presencia de un observador), lo mismo sucede con el espacio de la lengua. De manera en principio explícita, la descripción supone un sujeto que recorre el territorio, el cual se despliega con respecto a aquél: por ejemplo, quien ha atravesado tal río (*diabánti*)..., quien ha cruzado tal región (*diexelthonti*), quien en dirección oblicua (*apoklínonti*)... hay...[139] Este sujeto lingüístico es aquel para el cual y frente al cual se abre el espacio y, al mismo tiempo, es punto de referencia móvil en este espacio que ha sido balizado por su avance. La descripción lo presupone, en segundo lugar, de otra manera; si no nos sorprende la frase "arriba de" empleada para indicar que un pueblo está "al norte" de otro, sí causa asombro su uso para significar un avance hacia el sur: por ejemplo, "arriba de" los libios nómadas y hacia el interior (*es mesógaian*) está la Libia de las fieras; "arriba" de ésta, la del anillo arenoso con sus colinas que se suceden cada diez días de marcha y "arriba" de éste el desierto.[140] El asombro se desvanece apenas se advierte que la expresión es empleada por un sujeto que se encuentra, por ejemplo, en Cirene, o que está de frente al interior del país. De ahí que las distintas zonas de Libia están "arriba" de mí, el viajero, el observador o simplemente el usuario de la lengua. Se hable del "norte" o del "sur", se parta de la orilla del Ponto Euxino o la del Mediterráneo, *katúperthe* significa precisamente "arriba". Pero esto es verdad sucesiva, no simultáneamente: en efecto, con este operador no puedo construir una representación del espacio del norte y al mismo tiempo del sur. Construyo uno y luego el otro, pero no los puedo representar juntos porque la misma palabra significa en un caso "por el lado del Bóreas" y en otro "por el lado del Noto". En definitiva, lo que marca el límite de semejante representación del mundo es que el sujeto no puede abstraerse de ella: de una u otra manera, está incluido en el cuadro que construye, si es verdad que el espacio de la lengua, como el espacio del saber, lo alojan en sí mismos.

El espacio de la lengua es como una cuadrícula que se aplica sobre el espacio concreto; de aquello que constituía una dispersión inaprehensible hace un rompecabezas cuyas piezas encajan unas en otras. Pero éste es apenas el primer estadio: el de las expresiones de lugar y movimiento en griego. Luego vienen las frases que conforman enunciados (manifestaciones concretas de la lengua) cuya colección constituye finalmente el discurso de Heródoto sobre el espacio, donde se cruzan y se combinan el espacio concreto, el de la lengua y el del saber; por lo tanto, también hay un espacio del discurso donde se aloja, esta vez, el narrador-rapsoda.

Por consiguiente, el narrador es agrimensor, rapsoda en muchos sentidos y también aedo, en la medida en que el inventario de la *oikouméne* indefectiblemente

[139] Ibídem, IV, 19, 21, 22, 23.
[140] Ibídem, IV, 181, 185.

es invención del mundo: las correlaciones entre el "orden del discurso" y el orden del mundo existen, aunque más no sea por el juego del espacio de la lengua. Heródoto pensaba que Hesíodo y Homero, quienes lo precedieron en cuatrocientos años, fijaron para los griegos una teogonía, "dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias y determinaron su fisonomía (*éidea semaínein)*".[141] Al mismo tiempo que realizaban un trabajo de inventario, inventaron el panteón: pusieron orden en el mundo divino. ¿No se puede concebir que Heródoto hizo lo mismo por el mundo humano: al hacer el inventario de los pueblos lejanos y de los confines inventó la *oikouméne*, puso orden en el mundo humano? El espacio del relato se da como representación del mundo y él, el rapsoda, es aquel que *eídea semaínei*, determina las fisonomías, hace ver, revela;[142] es el que sabe.

A todas luces, estos espacios, separados a los fines del análisis, jamás están aislados; por el contrario, no existen ni funcionan sino combinados unos con otros. Pero, aun dispuestos dentro y mediante el discurso, no son sino marcos vacíos, por así decirlo. Falta llenarlos, darles vida: es la tarea del relato. En efecto, los recorren agentes, viajeros o soldados, los ocupan pueblos que también se pueden desplazar, son lugar de acciones, encuentros o batallas; en síntesis, a todos esos espacios es necesario agregar el espacio del relato. Así, el espacio escita, producto del entrecruzamiento de esos espacios diversos, aun es algo más: es el espacio del nomadismo, que no permite asidero; pero esta singularidad del país escita es instituida por el relato al describir los funerales de sus reyes, o mejor, al relatar la guerra de Darío.[143] Por consiguiente, el espacio del relato no es la mera resultante de todos los espacios que acabamos de describir.

Esto es lo que sucede con la *Historia*: el espacio del discurso aparece como calco fiel del espacio concreto (el discurso imita el mundo) y el texto vale como representación del mundo. ¿Pero qué sucede más allá de éstos? ¿No tenderán los viajeros y otros agrimensores a ver el mundo a través de las gafas de Heródoto? ¿Y no será la *Historia* el espejo en el cual verán el mundo justamente cuando creen describirlo?

Como en el caso del poder, la cuestión planteada es la del paso de la constitución (la cuadrícula de la obra) a la institución (la obra como cuadrícula); o la de la *Historia* como dispositivo para hacer ver. Se trata de evaluar el efecto del

[141] Ibídem, II, 53.

[142] Sobre *semaineín*, como designación de un saber particular, véanse especialmente II, 53; IV, 179; V, 54; VIII, 41. Se recuerda también la frase de Heráclito acerca del señor de Delfos, que "no dice ni oculta, sino que significa (*semaínei)*", fr. 93; tanto más en vista de la relación, siquiera metafórica, entre el saber del agrimensor y el de la Pitia (vénase más arriba, pp. 315-316).

[143] Véanse más arriba, pp. 59 y ss.

texto sobre el imaginario de los griegos. No me refiero al efecto de conocimiento sino a aquello que modela –eventualmente sin que se sepa– la representación que uno se hace del mundo. Una vez más, no se trata de sostener que esto basta para construir una representación del mundo, que evolucionaría sobre un colchón de aire, luego se transmitiría o se transformaría, y así sucesivamente, siempre sobre un colchón de aire. Mi único objetivo es tratar de precisar aquello que se puede circunscribir como efecto del texto, porque si la palabra efecto se limitara a reemplazar influencia, escaso sería el beneficio.[144]

Me referiré a dos efectos, el primero de los cuales, muy próximo a Heródoto, es más bien un indicio. Tucídides, que pretende romper profundamente con su antecesor, no le discute este punto ni pretende hacer una representación distinta del mundo. Sin duda, su sujeto no se lo exige (después de todo, tampoco lo hacía el relato de las guerras médicas), ¿pero no es éste un reconocimiento de que no cabe volver sobre esta cuestión, de que ya está resuelta? Lo que sucede allende las fronteras del mundo griego no interesa a Tucídides, y el método etnográfico es una pérdida de tiempo porque para él "el mundo griego antiguo vivía de modo semejante al mundo bárbaro de hoy".[145] Por lo tanto, realiza una rotación: hace temporal aquello que la etnografía espacializa; inscribe en un punto del tiempo aquello que la etnografía despliega en el espacio. Mediante esta proyección en el tiempo que instaura la superioridad de los griegos sobre los bárbaros (porque los bárbaros de hoy viven como los griegos de antaño), suprime todo interés por la etnografía: en efecto, ¿de qué sirve recolectar la diversidad espacial de los *nómoi* si a fin de cuentas sólo se encuentra aquello que los griegos conocieron en el pasado? Tampoco se le ocurre que valdría la pena una excursión a los bárbaros para conocer mejor a los griegos de antaño. Decididamente, si el pasado no es realmente conocible, tampoco es demasiado interesante por sí mismo.

El segundo ejemplo, un poco más lejano, coloca en escena al almirante Nearco, un camarada de Alejandro, autor de un libro que sólo conocemos indirectamente a través de Arriano y Estrabón. Esta obra, de título incierto, relata su navegación de la India a Arabia y contiene una descripción de aquélla.[146] Ahora bien, Nearco, quien viajó a la India, ve el país o al menos lo hace ver a través de las gafas de Heródoto. En su libro, probablemente escrito en jónico, se refiere no sólo a los capítulos de la *Historia* dedicados a los indios sino también al libro II (dedicado por entero a Egipto): ve la India como Heródoto veía a Egipto

[144] Véase una manera interesante de plantear el problema en el campo de la historia literaria en H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, ob. cit.

[145] Tucídides, I, 6, 6.

[146] *F. Gr. Hist.*, 133 F 128 (Jacoby); L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, Londres, 1960, pp. 112-149. Más generalmente, O. Murray, "Herodotus and Hellenistic Culture", en: *Classical Quarterly*, núm. 22, 1973, pp. 200-213.

y quiere hacer para la India lo que Heródoto hizo para Egipto; implícitamente, lo que informa su visión es la representación herodotiana del mundo. Hablar de la India es nombrar los ríos que la cruzan, principalmente el Indo. Ahora bien, ¿cómo hablar del Indo sino comparándolo con el Nilo y el Istro, esos dos ríos que ocupan, como se sabe, una posición privilegiada en la geografía de Heródoto?[147] Más precisamente aún, significa recurrir a la analogía: en efecto, la India es al Indo lo que Egipto es al Nilo, a saber, según la fórmula de Heródoto, un "don del río".[148] Si Egipto explica a la India, ésta lo explica a aquél, y Nearco pretende aportar al mismo tiempo una nueva explicación de la crecida estival del Nilo: en la India, durante el verano llueve y crecen los ríos; por lo tanto, lo mismo sucede en Egipto, porque "es verosímil que llueve durante el verano en las montañas de Etiopía y que, alimentado por esas lluvias, el Nilo desborda de su lecho e invade la llanura egipcia".[149] Lo que es válido para la India lo es también para Egipto y, de esta manera, se resuelve el problema que desconcertaba a Heródoto: por qué el Nilo tiene una conducta "opuesta" *(émpalin)* a la de los demás ríos.[150]

Podemos dar otros dos ejemplos de estas anotaciones en los márgenes de Heródoto. Nearco relata que durante la travesía vieron el Sol en el norte: "Cuando se adentraban en el mar hacia el mediodía, las sombras también aparecían vueltas hacia el mediodía [...]".[151] La proposición es inadmisible porque Nearco siempre permaneció de este lado del ecuador e incluso al norte del trópico de Cáncer, pero se vuelve comprensible cuando se la compara con la opinión de Heródoto acerca del periplo de los fenicios: él no cree que al bordear Libia hayan tenido el Sol a su derecha (es decir, al norte).[152] Para Nearco es una manera de validar su propio relato, jugando con el texto herodotiano: hemos experimentado aquello que él considera increíble sin haber ido allá, por lo tanto, yo digo la verdad; al afirmar lo que él se niega a creer, hago creer al destinatario (lo cual da por sentado que éste conoce a Heródoto) en mi propio relato.

La referencia puede funcionar en otro sentido, como en el caso de las hormigas gigantes. Según Heródoto, en la India existen unas hormigas, más pequeñas que un perro pero más grandes que un zorro, que son buscadoras de oro sin sa-

[147] Heródoto, II, 5; Nearco, *F. Gr. Hist.*, 133 F 17; Arriano, *Anábasis*, V, 6, 6-8. Arriano, *La India*, II, 5-6: "Al oeste de la India el límite es el río Indo hasta el Océano en el que se arroja por dos bocas; no están tan próximas la una de la otra como las cinco bocas del Istro, sino que, como las del Nilo forman el delta de Egipto, así el Indo forma, de una parte del territorio de la India, el delta indio que no es menos extenso que el de Egipto." O incluso, ibídem, III, 9, el Indo es más ancho que el Nilo y el Istro juntos.

[148] Heródoto, II, 5.

[149] Arriano, *La India*, VI, 5-8.

[150] Heródoto, II, 19-28.

[151] Arriano, *La India*, XXV, 5.

[152] Heródoto, IV, 42.

berlo, porque al cavar sus nidos subterráneos extraen arena aurífera.[153] ¿Qué escribe Nearco? "Acerca de las hormigas, no dice que las vio, pero con frecuencia vio pieles llevadas al campamento macedonio."[154] Por lo tanto, identifica el significado hormiga por medio de ese significante que son las pieles; ve, o en todo caso, hace ver esas pieles como si fueran de "hormigas". Indudablemente, ningún viajero a la India en esa época podía soslayar la cuestión de las hormigas: de ello dependía la seriedad de su emprendimiento.

Nearco cita a Heródoto y la *Historia* es el "patrón" en función del cual se organiza su texto. Los dos ejemplos, el de Tucídides, *a contrario* y próximo en el tiempo, y el otro más alejado y positivo, bastan para indicar hasta qué punto está instituida la representación herodotiana del mundo: Tucídides, a pesar de su marcada voluntad de romper con ella, no lo hace en este punto y Nearco navega con Heródoto en el bolsillo. Están las gafas y el espejo: las gafas que se cala y el espejo que mira aquel que, de regreso de un largo viaje, desea "traducir" su experiencia de países lejanos y de otros espacios; gafas que no puede dejar de calarse, espejo que no se puede dejar de mirar, aunque sea para finalmente romperlos.

Representación herodotiana del mundo: de acuerdo, pero, ¿no hay en ello ilusión retrospectiva y abuso del lenguaje? El hecho de ser el único autor de su tiempo del que nos ha llegado una obra tan completa, ¿no conduce a exagerar su importancia? Y después de todo, eso que aquí se llama representación herodotiana del mundo quizás era compartida por todos, al menos entre los "intelectuales"; esa representación debe mucho a la ciencia jónica, etcétera.

Pero quizá no sea pura casualidad que el único que nos haya llegado sea justamente él. Por otra parte, no pretendo decir que haya sido necesario esperar a Heródoto para que hubiera una representación del mundo, ni que él fuera su inventor. Sólo creo que en la *Historia* hay una representación del mundo organizada en torno de un código espacial (el cual no es sino la interacción de los espacios analizados aquí, desde el concreto hasta el del relato). Este código, que no se da en el modo discursivo y que está en gran medida implícito, es como la armazón o la cuadrícula de esta representación del mundo, y me parece que es en este nivel y por este medio que el texto impacta el imaginario del destinatario y lo hace trascendiéndose a sí mismo, lo cual expresa, mal que bien, la metáfora de las gafas de Heródoto.

¿Hacer creer o la *Historia* como representación? Más precisamente, lo que atraviesa todo el texto es una representación del poder y del mundo. Sin duda, hay otras representaciones, pero estas dos y los códigos que las organizan (el código del poder y el espacial) me parecen más cargadas de efecto que las demás. Si los

[153] Ibídem, III, 102.

[154] Arriano, *La India*, XV, 4.

he separado nítidamente, fue por comodidad, ya que hay una interferencia entre el espacio y el poder: ninguna representación del mundo es completa sin una representación del poder; ninguna representación del poder es válida sin una representación del mundo.

En el fondo, estas páginas sobre la representación son una reflexión suscitada por la metáfora del acuarelista que ve y hace ver a través de su dispositivo, y desarrolla todo en torno de éste: la "cuadrícula" de la *Historia* y la *Historia* como "cuadrícula": la *Historia* como máquina que hace ver y Heródoto como maestro de la visión. Soy consciente de que hablar de cuadrícula no resuelve todos los problemas ni olvido que es apenas una metáfora; pero tiene la ventaja, en primer lugar, de hacer ver lo que se quiere decir y, en segundo lugar, permite plantear otro problema, nada sencillo, evitando la pendiente facilista de la influencia así como las "salidas" apresuradas del texto señaladas anteriormente: el del efecto del texto (¿qué hay en el texto que provoca efecto? ¿Hasta qué punto? ¿Cómo?, etcétera). Aquí se plantea la cuestión de manera exacta.

Por qué hacer creer: ¿el efecto del texto?

Queda por fin el último problema, el del por qué: ¿cómo hacer creer, qué hacer creer, por qué hacer creer? En un sentido global es el problema del lugar de la *Historia* y su función, ante todo en la Grecia del siglo V a.C.; también es la cuestión del lugar del historiador.

Una primera respuesta, sobre la cual no volveré, es la que dan Díilo, Luciano, Plutarco, Eusebio y algunos otros autores, es decir, una tradición indirecta y muy posterior: Heródoto dictó conferencias. ¿Recitó o leyó pasajes de la *Historia* en Atenas, Corinto, Tebas u Olimpia? ¿Se le pagó por ello?[155] Puesto que no existían la historia ni la profesión del historiador, éste ocuparía un lugar intermedio entre el sofista, vendedor del saber, y el rapsoda, vendedor de historias: un rapsoda en prosa, si se quiere.[156]

Otro enfoque es negativo, procede por eliminación y confrontación con otras figuras mencionadas en estas páginas, aparezcan o no en la *Historia*. No se trata de por qué hace creer sino de por qué no hace creer.

[155] Véase, por último, Momigliano, "The Historians of the Classical World and their Audiences: Some Suggestions", ob. cit., p. 62.

[156] Se conoce a los sofistas. Se habla de rapsodas en la época clásica –por ejemplo, N. J. Richardson, "Homeric professors in the age of the sophists", en: *Proc. Cambr. Philol. Soc.*, 1975, pp. 65-81; R. Sealey, "From Phemios to Ion", en: *Revue des études grecques*, LXX, 1957, pp. 312-351–, pero no se aborda la cuestión del lugar de Heródoto con respecto a los dos grupos.

Durante la sublevación de Jonia, Aristágoras, tirano de Mileto, fue a pedir ayuda a Esparta, llevando consigo una "lámina de bronce en la que figuraba grabado un mapa de toda la tierra, así como la totalidad del mar y todos los ríos".[157] Luego de insistir en la debilidad de los persas (que no saben combatir) y en su riqueza, *hace ver* sobre el mapa que la operación es sencilla porque, desde las ciudades jonias hasta Susa, la capital del Rey, todos los pueblos "confinan unos con otros". El mapa está presente para hacer creer a Cleómenes, su interlocutor, que el espacio concreto efectivamente corresponde al espacio de la lengua, es decir, a la enumeración que hace de los pueblos sucesivos, sin silencio, sin intervalo entre uno y otro: con los jonios "lindan" *(échontai)* los lidios, con los lidios "lindan" los frigios orientales, con los frigios "lindan" los capadocios, con los capadocios... "confinan" *(prósouroi)* los cilicios... y así sucesivamente hasta Susa. Aristágoras finje creer que el mapa es una representación en tamaño real, como si Anaximandro, a la manera de los cartógrafos evocados por Borges, hubiese relevado un mapa que tuviera la forma del Imperio y coincidiese con éste punto por punto. Esta trampa, para funcionar, supone que Cleómenes no sabe "leer" un mapa y cree lo que ve, es decir, en realidad, las palabras que oye. En efecto, la autopsia propuesta es una ilusión, puesto que en realidad no es sino una *akoé*. Pero Cleómenes no entra en ese juego y, en lugar de pedirle, por ejemplo, precisiones sobre la escala del mapa, formula brutalmente una pregunta imprevista: ¿cuántos días de camino? Aristágoras, sorprendido, "que iba actuando en todo momento con astucia *(sophós)* y que lo estaba embaucando hábilmente, en aquel instante cometió un error" al responder que eran tres meses. Entonces Cleómenes lo expulsó.

Así, para Aristágoras, no cabe duda de que la geografía puede servir, si no para "hacer la guerra", al menos para incitar a hacerla, no informando a los Estados Mayores[158] sino, por el contrario, engañándolos; es un partidario resuelto y un practicante, a la postre torpe, de la mentira en acción. ¿Qué hubiera pensado Anaximandro de semejante uso de su trabajo?

Heródoto, por su parte, ¿incita a hacer la guerra? El saber contenido en la *Historia* sobre los bárbaros o los pueblos lejanos, ¿es utilizado, con buena o mala fe, por algún Aristágoras, para hacer o incitar a hacer la guerra? En el siglo V y principios del IV a.C., no lo creo. En cambio, se puede plantear la cuestión del papel que cumplió el texto de Heródoto en los proyectos expedicionarios de Felipe y en la preparación de las conquistas de Alejandro.[159]

[157] Heródoto, V, 49-50.

[158] Y. Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, París, 1976.

[159] O. Murray, "Herodotus and Hellenistic Culture", en: *Classical Quarterly*, núm. 22, 1972, p. 206, n. 1.

Tampoco ocupa un lugar comparable con el de su predecesor, Hecateo de Mileto, quien cuenta entre sus partidarios (*stasiotéon*) a Aristágoras. En una reunión en que se resolvía a favor o en contra de rebelarse, utiliza su saber para convencer a los conjurados de que no lo hagan:

> Todos los asistentes se mostraron de acuerdo al respecto, pronunciándose por la rebelión; tan sólo el *logopoiós* Hecateo trató, inicialmente, de impedir que se emprendiera una guerra contra el rey de los persas, *enumerando (katalégon)* todos los pueblos sobre los que imperaba Darío y el poderío de que disponía. Pero, como no conseguía convencerlos, en una segunda intervención, les aconsejó que procuraran alzarse con la hegemonía marítima al amparo de su flota.[160]

También él conoce los nombres. Asimismo, cuando la rebelión tome un mal giro, dará nuevamente un consejo a Aristágoras, quien nuevamente no lo seguirá.[161] Sin duda, Hecateo habla con conocimiento de causa (pero sin el menor éxito, como destaca Heródoto en cada ocasión), pero si puede hablar, es ante todo como ciudadano de Mileto, miembro de una familia de la aristocracia. Heródoto, en cambio, es un exiliado: desterrado de Halicarnaso, se convierte en extranjero en todo lugar, en Samos como en Egipto, en el Ponto como en Atenas; extranjero, meteco en el mejor de los casos, al menos hasta su arribo a Turio,[162] está marginado de la política y su saber no se puede trocar directamente en poder: su palabra no es política de manera directa.

Viajero, no lo es a la manera de Marco Polo, quien antes de dictar sus memorias en la mazmorra en Génova fue el ojo del Kan en las provincias remotas de su imperio: "Y micer Marco cumplía perfectamente cada encargo y sabía referir muchas novedades y muchas cosas inusitadas. Y tanto placía al Gran Kan el comportamiento de micer Marco, que le quería muy bien..."[163] Heródoto no es el ojo de nadie: no es el encargado de una misión ni el cosmógrafo de un príncipe.

Tampoco es el historiógrafo de un príncipe. En un sentido más amplio, no existe ese contrato con un Estado, que lo autoriza y lo necesita, para escribir su historia.[164] Su posición no tiene punto de comparación, por ejemplo, con la de Guillermo de Bretaña, capellán de Felipe Augusto, el primero en hacer de la

[160] Heródoto, V, 36. Véase Nenci, "Le fonti di Erodoto sull'insurrezione ionica", en: *Accademia Nazionale dei Lincei* (Rendiconti), núm. 5, 1950, pp. 106-118.

[161] Heródoto, V, 124.

[162] Momigliano, ob. cit., p. 61. La tradición indirecta sostiene que Heródoto es de Turio y no de Halicarnaso; esta "vacilación" sobre su identidad no es casual.

[163] Marco Polo, ob. cit., p. 14.

[164] Véanse los análisis de L. Marin, *Le récit est un piège*, París, 1978, y "Pouvoir du récit et récit du pouvoir", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, enero de 1979, pp. 23-43.

batalla de Bouvines una hazaña.[165] Contrariamente a lo que sostienen algunos autores, no es el adicto a Pericles, defensor de su política imperialista en nombre del pasado glorioso de la ciudad; o si se distingue entre los dos, a la manera de Jacoby, tampoco es el portavoz de Atenas en el momento en que se prepara la guerra del Peloponeso.[166] No es, pues, ni cosmógrafo ni historiógrafo ni consejero de un príncipe o una ciudad. Incluso si uno se remite a la lectura que hacía Plutarco de la *Historia*, su "malignidad" no perdona a nadie, sea individuo, familia o ciudad (incluidos Atenas y los alcmeónidas) y su filobarbarie lo convierte incluso en un traidor a los griegos.[167]

He ahí, pues, tantas determinaciones negativas como lugares que no ocupa y "razones" por las cuales no hace creer. En suma, la dificultad de la cuestión radica en que el padre de la historia no es un historiador. Y si es verdad que el lugar *permite* un tipo de producción y "*veda* otros",[168] no podemos, en su caso, relacionar directamente un texto con un lugar; no para proyectar el texto sobre el lugar sino para intentar, al reunirlos, poner de manifiesto una de las leyes organizadoras de su discurso. Del sobreseimiento aparente en sentido espacial no debemos pasar al sobreseimiento judicial: causa cerrada por falta de pruebas.

En efecto, hasta el presente, la cuestión del por qué (por qué hacer creer) ha suscitado dos tipos de respuestas, ambas insatisfactorias: una porque apela a una tradición externa y netamente posterior, la otra porque se limita a circunscribir la cuestión negativamente (por qué no hace creer). Pero aparece una tercera vía, aquella que indican las páginas precedentes, la de basarse en el propio texto. En efecto, yo creo que los resultados de los capítulos anteriores aportan elementos de respuesta a la cuestión del por qué. No se trata de lo que dice Heródoto sobre sí mismo y su función, puesto que por fuera del "Proemio" no dice nada (silencio en absoluto indiferente, por cierto), sino más bien del efecto del texto sobre sus destinatarios, efecto que sobre todo se puede evaluar a partir de las funciones que asume el narrador en el relato y del juego de los signos de enunciación. Por lo tanto, no se trata de relacionar un lugar con un texto, o de proyectar éste sobre aquél, sino de indicar el lugar del narrador al interior del relato; lo cual, más allá del texto, puede señalar un lugar y "vedar" otros, o circunscribir un lugar.

[165] G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, París, 1973, pp. 14-18 [trad. cast.: *El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza, 1988].

[166] H. Strasburger "Herodot und das perikleiche Athen", en: *Herodot*, ed. Marg, Wege der Forschung, XXVI, Darmstadt, 1965, pp. 574-608. Ch. Fornara, *Herodotus an Interpretative Essay*, Oxford, 1971, pp. 37-58.

[167] Véase más arriba, p. 278.

[168] M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., p. 15.

[169] J. Svenbro, ob. cit.

El "Proemio" es una repetición de Homero y es evidente que el modelo épico cumple una función en la empresa de Heródoto. Pero si la epopeya es aquello con lo cual se debe competir, también es aquello de lo cual se debe diferenciar; el narrador es acaso un rapsoda, incluso un aedo, pero es un rapsoda en prosa. El hacer creer de uno y otro texto procede por distintas vías: en un caso, el garante último es la Musa,[169] en el otro es el narrador. "Lo sé por haberlo visto", es la autopsia, o "lo sé por haberlo oído", y es la investigación (*historíe*). En la epopeya, es la Musa quien habla por boca del poeta; en la *Historia*, es el narrador quien dice "yo digo, yo escribo". A diferencia de la epopeya, él es el único sujeto de la enunciación. El *hístor* ve y oye, dice y escribe, y el narrador no existe sino en y a través de la interacción de esos signos de enunciación, que son el motor del hacer creer de su texto sobre el destinatario.

Único sujeto de enunciación, él es aquel que sabe. Así como Homero y Hesíodo pusieron orden en el mundo divino y "dibujaron" las caras de los dioses, él pone en escena los pueblos, distribuye las funciones e indica las fronteras; hace coincidir lo visible, lo mensurable y lo decible; construye una representación del mundo que es a la vez saber y poder (*dúnamis*). Saber-poder, por parte del narrador, sea porque lo afirme o lo reivindique, por la producción misma de esta representación; pero saber-poder también por parte del o de los destinatarios sucesivos, según cómo "lean" esa representación. Por el lado del narrador, la palabra que resume mejor ese saber-poder es *semaínein*. En efecto, por medio de todas sus intervenciones directas o indirectas en el relato, el narrador busca *semaínein*, hacer ver y hacer saber. Porque *semaínein* es hacer ver y hacer saber a aquellos que no han visto algo por sí mismos, a la manera que un vigía en lo alto de un promontorio advierte sobre los movimientos de la flota enemiga;[170] y reaparece la autopsia. Pero es también hacer ver y hacer saber a aquellos que no poseen un cierto tipo de saber; saber sobrehumano, por ejemplo de carácter oracular, como el de Tritón,[171] saber excepcional como el que invoca Creso para darle consejos a Ciro,[172] saber del *hístor* que ha investigado y conoce los errores de sus predecesores,[173] o el nombre de quien tomó la iniciativa al desatar las hostilidades entre los griegos y los bárbaros,[174] o la extensión del frente marítimo en Escitia o la medida precisa de la ruta real desde el mar hasta Susa.[175] Por otra parte, entre la ciencia del agrimensor y el saber de la Pitonisa existe una relación metafórica, si bien es verdad que en su respuesta a los enviados de Creso, ésta se define como la que

[170] Heródoto, VII, 92, 219.
[171] Ibídem, IV, 179.
[172] Ibídem, I, 89.
[173] Ibídem, II, 20.
[174] Ibídem, I, 5.
[175] Ibídem, V, 54.

sabe el número de los granos de arena y las dimensiones del mar. *Semaínein* quiere decir, entonces, que el narrador es a la vez rapsoda y agrimensor.

Único sujeto de enunciación, el narrador es el traductor de la diferencia; es el barquero entre allá y acá, *póros* entre el mundo donde se relata y el mundo que se relata. Para que el mundo relatado sea creíble en el mundo donde se relata, no se puede hacer otra cosa que desplegar y maniobrar toda una retórica de la alteridad cuyas figuras y procedimientos se basan, en última instancia, en la polaridad de dos términos, "ellos" y "nosotros", los "otros" (por diversos que fuesen) y los "griegos". Así, intervienen la comparación, la analogía, pero también el *thôma* (yo soy lo real del otro), la traducción, así como la inversión, que representa el límite, si es verdad que *ellos* son el revés de nosotros, que no son *sino* nuestro revés.

La fuerza de esta polaridad (*ellos/nosotros*) es tal, que desborda su expresión a través de las solas figuras de esta retórica, puesto que es ella, en definitiva, la que justifica la lectura del *lógos* escita según el principio de la diferencia sistemática; no se puede siquiera empezar a comprender algo acerca de los *nómoi* escitas sino a partir del momento en que se toma la hipótesis de que son los *nómoi* griegos los que los ilustran. La conjugación de estos *nómoi* y su "modelo ausente" produce diferencias cuyo sentido trata de precisar la lectura, en un segundo tiempo, al buscar la ley que los organiza. Así sucede con los funerales de los reyes escitas, con las prácticas de sacrificio, que culminan en la imagen tan curiosa del buey "autococido" o incluso con las prácticas guerreras organizadas en torno de la figura de Ares.

Están los *ellos*, y sin duda son diversos: a todas luces, los persas son distintos de los egipcios, que a su vez se distinguen totalmente de los escitas, y así sucesivamente. En el mismo seno de los pueblos nómadas se encuentran géneros de vida diversos. Pero al mismo tiempo, el relato es trabajado sutilmente por la exclusión del tercero.[176] Así sucede en el caso de los escitas y las amazonas. En efecto, la alteridad escita se aprehende en relación con los griegos, los que –segundo término implícitamente presente en el saber compartido del destinatario– intervienen como término referente. Pero apenas entran en escena las amazonas, el dispositivo cambia imperceptiblemente y los escitas devienen cuasi griegos. Es como si el relato fuera incapaz de concebir la alteridad, en segundo grado, de las amazonas con respecto a la alteridad escita, aprehendida esta última con respecto al mundo griego, y que, para volver aprehensible al destinatario esta otra alteridad, no tenía otro recurso que el de volver a una estructura binaria: *ellas/nosotros*, es decir, *ellas*/escitas, cuasi *nosotros*.

En cuanto al trabajo de la polaridad, ya lo encontramos con los persas de Darío en Escitia. Aquí los persas se comportan como cuasi hoplitas, mientras que

[176] Véase más arriba, p. 245.

en Grecia lo hacen como bárbaros, aquellos que no saben combatir.[177] Esta conducta es tanto más sorprendente por cuanto la lógica del relato hace de los escitas una especie de atenienses defensores de la libertad. ¿Se trataba, entonces, de cuasi hoplitas contra cuasi atenienses? En realidad, ¿cómo se habría de explicar la alteridad de la estrategia escita frente a la alteridad de la manera de combatir de los persas? Porque una y otra se conciben en relación con el modelo griego (aporía/ausencia de *táxis*). ¿Pero cómo aprehender una con respecto a la otra? ¿Cómo "enfrentar" la aporía y la ausencia de *táxis*? ¿Cómo hacer ver y hacer creer? El relato elimina uno de los dos términos, el que comprende la menor cantidad de alteridad: aquí los persas, que devienen entonces cuasi hoplitas. Resta entonces la aporía (promovida en lo sucesivo al nivel de una verdadera estrategia) frente a la falange, lo cual permite tanto mejor destacar su alteridad.

En definitiva, decir el otro es evidentemente una manera de hablar de *nosotros*, si es verdad que el relato no puede sustraerse de la polaridad *ellos/nosotros*, que constituye su armadura indestructible. Uno de los efectos, por lo menos mediato, del texto es el de contribuir a delimitar ese *nosotros*.[178]

Así, decir los otros es hacer ver una representación del mundo, determinar sus límites y catalogar los pueblos que lo habitan, pero también es presuponer que los griegos ocupan una posición en el medio: recuérdese la geografía de la *Historia*, los cursos del Nilo y el Istro y la aplicación del principio de simetría; es construir esta representación en función de un espacio griego del saber que, implícitamente, aloja una observación (griega) en sí mismo.

Decir el otro es hacer saber que entre *ellos* y *nosotros*, más allá de la variedad de *nómoi*, la diferencia más profunda es política o relativa al poder: a la isonomía se opone la monarquía/tiranía; el otro es real. Más precisamente, es construir una representación que se desarrolla en torno de un elemento que plantea la cuestión del *nosotros*, incluso lo pone en tela de juicio. Así sucede con el *lógos* escita. Las prácticas escitas, las figuras y los procedimientos que las expresan en el relato, giran todos en torno de este interrogante fundamental: ¿cómo se puede ser nómada? ¿Quién es este ser extraño, escandaloso para *nosotros*, que vivimos en la ciudad? Y si para el narrador de la *Historia* el nomadismo no se resuelve en un no ser, es porque, gracias a la metáfora de la insularidad, se lo puede traducir en términos de estrategia, de *nuestra* estrategia.

Porque, si bien el texto tiene un funcionamiento etnocéntrico, *ellos* y *nosotros*, *ellos* con respecto a *nosotros*, mundo *que* se relata traducido al mundo *donde* se relata, su particularidad consiste en que no es deliberada ni sistemáticamente helenocéntrico. *Nosotros* no es el futuro de *ellos*: Heródoto no cree, como Tucídi-

[177] Véanse más arriba, pp. 68 y ss.

[178] Aparece no menos de ciento sesenta veces en los primeros cuatro libros.

des, que los bárbaros de hoy viven como los griegos de otrora.[179] Tampoco está en posición, frente a ellos, de dar una lección de escritura: su escritura no es la verdad de los discursos bárbaros rebajados por ello al nivel de fábulas. A la inversa, el otro tampoco es la verdad para *nosotros*; no es el modelo de una vida acorde con la naturaleza que convendría imitar. El Anacarsis de Heródoto no pertenece a la escuela griega ni es un mártir del helenismo, pero tampoco es un representante del camino cínico, que desprecia la vida de ciudad y su molicie; no es un modelo escolar al cual deberían aspirar los griegos;[180] no, al igual que su compatriota Skúles, es un transgresor, cree que puede franquear impunemente las fronteras, u "olvida" que hay fronteras entre *ellos* y *nosotros*. Así, en definitiva, existen *ellos* y *nosotros*, y Heródoto no aparece como defensor de la cultura ni como abogado de la naturaleza.

Los otros, *ellos*, están presentes en el relato bajo la forma de la tercera persona, es decir, de la no persona.[181] Nada hay de sorprendente en ello: introducidos por el narrador en su relato como sujeto del enunciado, pero jamás de la enunciación, se producen para *nosotros* (yo + vosotros). Pero lo sorprendente es que, en la mayoría de los casos, la primera persona del plural, *nosotros*, es reemplazada por la tercera: *los griegos*, es decir, la forma de la no persona: los otros y los griegos, los griegos y los bárbaros, *ésos* y *ellos*.[182]

¿Qué designa esta denominación? El narrador habla de los *griegos* cuando relata hechos sucedidos en Grecia otrora: los griegos hicieron esto o aquello, pensaban así o asá... *Griegos* significa también *ciertos* griegos, que habitan tal o cual región (por ejemplo, el Ponto), o que tienen tal o cual opinión que Heródoto considera errónea o disparatada.[183] En suma, decir *los griegos* es un recurso del narrador para tomar distancia. En efecto, si *nosotros* es *yo + vosotros*, es decir, "una globalidad indistinta de otras personas",[184] decir *los griegos* es una manera de reforzar la posición del narrador como único sujeto de la enunciación, el único sujeto que sabe y dice.

Maestro del ver, maestro del saber, maestro del creer mediante el empleo de figuras y procedimientos de una retórica de la alteridad puestos en movimiento por medio de la interacción de los signos de enunciación, él nombra, cataloga, clasifica, cuenta, mide, pone en orden, señala límites, asigna elogios y culpas, dice menos de lo que sabe, recuerda: él sabe. Hace ver, hace saber, hace creer.

[179] Tucídides, I, 6, 6.

[180] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, I, 101.

[181] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, p. 228.

[182] Según Powell, *Héllen* y *Héllenes* aparecen no menos de quinientas treinta y nueve veces; aunque no se pueden colocar todas en el mismo plano, la cifra global no es por ello menos significativa.

[183] Heródoto, por ejemplo, II, 2, 10, 45.

[184] Benveniste, ob. cit., p. 235.

CONCLUSIÓN
Historia de una partición

Los escitas, los otros; Heródoto viajero y narrador de relatos de viaje; Heródoto etnógrafo o etnólogo; Heródoto agrimensor de la alteridad y rapsoda de la *oikouméne*: sin duda, puesto que con él hemos caminado a lo largo de estas páginas. Pero a partir de esto se plantea la pregunta inversa: ¿ese Heródoto representa otro Heródoto? ¿Es real y profundamente distinto del "historiador de las guerras médicas" o, si vamos un poco más allá, es otro de Heródoto, su parte de sombra?

Esta pregunta no admite una respuesta simple por sí o por no y, para responderla con precisión, habría que considerar la totalidad de la historiografía de Heródoto, o hacer la historia de las interpretaciones sucesivas de su obra. No obstante, si se sigue la tradición del mentiroso tal como la he esbozado, sucede que esta figura no se superpone inmediatamente ni siempre con la del etnógrafo o el Heródoto de los otros; no es mentiroso porque, o solamente cuando, habla de los no griegos. En efecto, para Tucídides, el *muthódes*, fabricado por los logógrafos, se apega tanto a los dichos de los bárbaros como a los relatos de las guerras, aun las más cercanas, y quizá más aún a estos últimos en la medida en que son propios casi exclusivamente del *akoé*. Ctesias, por razones evidentes, apunta ante todo a las observaciones sobre los persas. Por su parte, Plutarco, por razones no menos evidentes, pretende denunciar las mentiras más "malignas" y graves, es decir, las que más conciernen a los propios griegos.

En su *Apologie*, Estienne, que no habla directamente de las guerras médicas, se interesa sobre todo por el Heródoto de los otros: para defenderlo, recurre a ejemplos análogos tomados de muchos autores griegos y latinos, y emplea la comparación. La inverosimilitud de tal o cual costumbre descrita por Heródoto desaparece desde el momento en que uno se toma la molestia de comprobar que ésta se halla presente en Italia, Germania, Flandes o España; asimismo, la inverosimilitud de lo que se dice en determinados pasajes acerca de los persas se reduce apenas se hace el paralelismo con lo que se sabe acerca de los turcos y Tamerlán.[1] Fi-

[1] O este otro ejemplo de comparación: "¿Qué es más increíble? ¿Que el Gran Rey se haga seguir por su agua, particular y reservada, tomada del río Choáspes, o que un cardenal se haga acompañar de Francia a Roma por varios miles de botellas?".

nalmente, si el abate Bonnaud lo considera un mentiroso, es por una razón de principios que lo supera de manera singular: aunque se trata del primer historiador, la historia profana no puede ser sino mentirosa o mitológica.

Si pasamos ahora al historiador de las guerras médicas o, mejor, a esa figura tal como la construyeron los modernos, aproximadamente hasta mediados del siglo XVIII nadie pudo poner seriamente en tela de juicio su relato de las operaciones.[2] Con el advenimiento del siglo XIX y la investigación de las fuentes, cambia la situación y cunde la suspicacia. A fuerza de investigar las fuentes de todo tipo en las que abrevó –si es verdad que Heródoto vivió de tomar prestado, cuando no de saquear–, estos eruditos acaban por borrar el texto de la *Historia*. Así resume Hauvette la situación en 1894:

> Todos los eruditos que hemos enumerado hasta aquí, Niebuhr, Nitzch, Wecklein, Delbrück, reconocen que Heródoto tomó su historia de las guerras médicas de una tradición oral, o por lo menos casi exclusivamente de ella [...] Pero rechazan la idea de que Heródoto hubiera reproducido en su libro una historia ya elaborada [...] Una teoría contraria, indicada ya a principios de siglo por Creuzer y defendida desde entonces por algunos otros eruditos, ha tomado en nuestro tiempo un lugar preponderante, sobre todo en los últimos diez años [...] Consiste en sostener, con mayor o menor tacto, que el historiador compiló sin decirlo un gran número de trabajos anteriores, que realmente saqueó a sus predecesores. Empleada en principio de manera general en todo el libro de Heródoto, esta teoría se ha aplicado recientemente a la parte de la obra que trata de las guerras médicas.[3]

Sus promotores más perspicaces son Sayce, Diels, Panofsky y Trautwein.[4] Así, Heródoto inventa tradiciones orales que jamás existieron o disimula fuentes escritas que, éstas sí, existían sin lugar a dudas. La *Quellenforschung* produce así un nuevo avatar del mentiroso.

Poco después, en 1909 y 1913,[5] F. Jacoby vuelve a plantear en profundidad el problema. Para él, se trata ante todo de indagar en el nacimiento de la historia:

[2] Hauvette, ob. cit., pp. 114-115. Las preocupaciones esenciales de los eruditos eran otras: se trataba de hacer concordar los textos griegos sobre las dinastías orientales con los datos cronológicos de los libros sagrados. Por ejemplo, Scaliger, Petau o el presidente Bouhier.

[3] Havette, ob. cit., pp. 158-159.

[4] A. H. Sayce, *The Ancient Empires of the East, Herodotos*, I-III, Londres, 1883; Diels, "Herodot und Hekataios", *Hermès*, núm. 22, 1887, pp. 411 y ss.; H. Panofsky, *Quaestionum de historiae herodotae fontibus pars prima*, Tesis, Berlín, 1885; P. Trautwein, "Die Memoiren des Dikaios, eine Quelle des herodoteischen Geschichtswerkes", en: *Hermès*, núm. 25, 1890, pp. 527-566.

[5] F. Jacoby, "Uber die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente", en: *Klio*, núm. 9, 1909, pp. 80-123; *R.E.*, en particular, 352-360: "Er hat nicht für Perikles geschrieben, sonder für sein neues grosses Vaterland, für Athen." [No escribió para Pericles sino para su nueva gran patria, Atenas.]

¿cuándo y cómo se volvieron historiadores los griegos? ¿Qué lugar ocupa Heródoto en esta evolución? Lo que le interesa no es la figura del mentiroso sino la del padre, no interroga las mentiras sino la paternidad. Recuérdense sus conclusiones: Heródoto, primero etnógrafo y geógrafo, no se convierte en *historiador* sino después de su estancia en Atenas; su obra lleva la marca de una "divisoria epistemológica": el antes, cuando aún no es historiador, y el después, cuando lo es cabalmente. El Heródoto de los otros, el de los primeros libros, pertenece al mundo del antes; es una manera de conservarlo y a la vez mantenerlo a distancia; como sea, es otro Heródoto.

Consolidado este cuadro, a partir de entonces los comentaristas e historiadores tomarán posición con respecto a él, sea para aceptar, modificar o rechazarlo.[6] Así, K. von Fritz, adopta este punto de vista evolutivo y lo perfecciona al descubrir una primera "divisoria" (epistemológica), que se produce durante el viaje a Egipto, más precisamente durante la visita al laberinto: "The turning point is probably marked by his visit to the Fayoum where the so-called Lake of Moiris and the Labyrinth made an overwhelming impression on his mind. From this moment he seems to have developped a very keen interest in Egyptian customs and religion".[7] No obstante, esta ampliación de sus intereses aún no corresponde realmente a la historia, porque "even at the end of his journey he seems not yet to have been aware of the necessity of a chronological order. He had not yet found out that this was an indispensable foundation of true historiography."[8] ¡Bajo el viajero asoma ya el historiador y retrocede la frontera de la alteridad! Pero en definitiva la *Entwicklungstheorie* también lo divide en dos partes.

Sin entrar en el problema de la historiografía griega ni en el de la paternidad de la historia o las mentiras, examinando solamente la *Historia*, algunos autores han llegado a la conclusión de que es una obra unitaria,[9] y la leen como confor-

[6] Drews, ob. cit., pp. 36-39.

[7] K. von Fritz, "Herodotus and Greek Historiography", en: *Transactions of the American Philological Association*, LXVII, 1936, p. 337. [El punto decisivo probablemente está señalado por su visita al Fayum, donde el llamado lago Moiris y el Laberinto le causaron una impresión abrumadora. A partir de ese momento, aparentemente, empezó a sentir un vivo interés por las costumbres y religión egipcias.] ¡Si es propio del filósofo "asombrarse", no lo es menos del historiador!

[8] Ibídem, p. 338. [Aún al final de su jornada parecía no haber adquirido conciencia de la necesidad de un orden cronológico. Aún no había descubierto que éste era uno de los cimientos indispensables de la verdadera historiografía.] El artículo comienza con estas palabras: "Herodotus is called the father of history. Yet whereas the work of Thucydides corresponds rather exactly to our conception of historiography, the work of Herodotus does not". [Se dice que Heródoto es el padre de la historia. Sin embargo, mientras la obra de Tucídides corresponde con bastante exactitud a nuestra concepción de la historiografía, no sucede lo mismo con la de Heródoto.]

[9] En particular, M. Pohlenz, J. L. Myres, H. Immerwahr.

mando "un solo *lógos*".[10] Desaparece la dualidad y los *lógoi* etnográficos ya no son abordados como digresiones del prehistorador.

He aquí, pues, de manera esquemática, cómo se ha planteado la cuestión del mentiroso y del Heródoto de los otros, del historiador y el etnólogo; pero ¿cómo se plantea para nosotros teniendo en cuenta las páginas precedentes, o según qué ejes debemos formular aquello que constituye, en nuestra opinión, la pregunta inversa?

En primer lugar, el estudio de las imposiciones narrativas reveló, con un ejemplo preciso, que la separación en dos partes no era conveniente. La guerra de Darío en Escitia remite a la expedición de Jerjes a Grecia: ésta es necesaria para la inteligibilidad de aquélla, que a su vez es una repetición general de ésta.[11]

Además, a lo largo de la *Historia*, se trata siempre de *ellos*, los otros, y *nosotros*, los griegos, por más que la puesta en escena varíe de un libro a otro; aunque en los *lógoi* de los otros el *nosotros* no suele estar presente sino de manera implícita, es este perpetuo retorno el que se desliza insensiblemente en el relato. Y esos *lógoi* son también una manera indirecta de circunscribir el *nosotros*. La historia de las guerras médicas pone en escena el *nosotros*, de manera totalmente explícita, en su lucha contra *ellos*, y al hacerlo, construye para *nosotros* una representación del pasado cercano y elabora una nueva memoria en torno del *tò Hellenikón*.[12] Al menos, implícito en un caso, explícito en el otro, el *nosotros* es una presencia constante en el relato.

Probablemente lo que varía entre los *lógoi* dedicados a los otros y los reservados a las guerras médicas es la posición del destinatario: sin duda sabe más sobre algunas guerras que sobre otras. Esta vez, el mundo *que* se relata está dentro del mundo *donde* se relata. Pero hemos visto que, en la manera como el texto hace creer, lo que se debe tomar en cuenta no es tanto la cantidad de informaciones nuevas como su tratamiento por el narrador (decir a la vez lo que se dice, pero de una cierta manera y destacar lo "notable").

La pregunta a la inversa se puede formular ahora de esta manera: si el hacer creer opera a través de las intervenciones del narrador en su relato, ¿cómo interviene Heródoto en la exposición de las guerras médicas: está más o menos presente, o presente de manera distinta que en los *lógoi* de los otros? Veamos tres sondeos a manera de respuesta.

[10] H. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, ob. cit., p. 79.

[11] Véanse más arriba, pp. 59 y ss.; y H. F. Bornitz, *Herodot-Studien*, Berlín, 1968, pp. 111-136.

[12] Heródoto, I, 4, 58, 60; VII, 139, 145; VIII, 12, 144 (según la célebre definición que Heródoto pone en boca de los atenienses: "identidad racial (*hómaimon*) y lingüística (*homóglosson*), con su comunidad de santuarios y sacrificios a los dioses (*theôn hidrúmatá te koinà kaì thusíai*), y con usos y costumbres similares (*ethéa te homótropa*)". G. Nenci, "Significato etico-politico ed economico-sociale delle guerre persiane", en: *La Grecia nell'eta di Pericle*, Milán, 1979, pp. 12-16.

El primero se refiere al *thôma* y los *érga thomastá*: ¿cómo están presentes en el relato de las guerras, si es verdad que el *thôma* es una rúbrica del relato de viaje y que lo maravilloso requiere el ojo-medida del viajero, y si es verdad también que la *Historia* pretende impedir que los *érga megála te kaì thomastá* dejen de ser relatados *(akléa)*? Allí el *érgon* notable o admirable no es un río, un lugar o un monumento sino una hazaña. Sin embargo, una vez señalada esta diferencia, es sorprendente constatar que el *érgon thomastón* es aprehendido, construido y finalmente referido según los mismos procedimientos que en los *lógoi* de los otros. Los espartanos Espertias y Bulis tuvieron una conducta "digna de admiración" *(axíe thómatos)*, así como es "digno de admiración" un dique babilónico por su altura y grosor.[13] Recuérdese que el laberinto de Egipto provoca un *thõma* "para el que faltan las palabras" *(lógou mézo)*, así como la acción del adivino Hegesístrato, quien para escapar no vacila en cortar su pie encadenado, provoca un *thôma, mézon lógou*.[14] Incluso al describir la cosecha de las plantas aromáticas, el narrador las clasifica en función de una escala implícita de *thôma*, que va de lo menos "asombroso" a lo más "asombroso". Ahora bien, en el relato de las guerras también aparece una cierta gradación del *thôma*, indicado sobre todo por el empleo del superlativo.[15] Así como el ojo del viajero es el garante del *thôma*, el narrador en muchos casos es el referente del *thôma* (*thôma moi* significa *thôma* "para mí"),[16] incluso si en un caso el ojo lo aprehende, lo recorre, lo calibra y lo mide, mientras que en el otro la intervención del *moi* subraya el aspecto asombroso o incomprensible del fenómeno referido, el hecho de que no se lo pueda aprehender; sea como fuere, *moi* es quien juzga.[17]

Segundo sondeo: lo notable o, según la expresión de Heródoto, lo que "se me antoja extraordinario" *(áxios apegésios)*. Con este mismo instrumento, el autor destaca en la trama todas las cosas que se pueden decir o escribir, tanto entre los otros como entre *nosotros*: de todas las maneras de cazar el cocodrilo, "describe" aquella que le parece la "más destacable" *(axiotáte apegésios)*; asimismo, de los sucesos que se produjeron en Atenas desde el fin de la tiranía hasta

[13] Heródoto, I, 185; VII, 135.

[14] Ibídem, II, 148; IX, 37.

[15] Ibídem, VII, 204; VIII, 135.

[16] Ibídem, VI, 117, 121; VII, 99, 153; VIII, 135; IX, 65.

[17] H. Immerwahr, "*Ergon*; History as a monument in Herodotus and Thucydides", en: *American Journal of Philology*, núm. 81, 1960, p. 266, nota: "The conception of fame underlying both monuments and deeds is exactly the same..." [La concepción de la fama que subyace tanto detrás de los monumentos como de las hazañas es exactamente la misma]; p. 268: "The vocabulary of words associated with *érgon* and *mnemosýnon* shows that Herodotus looks at a deed as if it were a monument". [El vocabulario de palabras asociadas con *érgon* y *mnemosýnon* revela que Heródoto contempla la hazaña como si fuera un monumento].

la revuelta de Jonia, va a "contar todos los hechos dignos de mención" (*axióchrea apegésios*).[18] La repetición de la misma expresión parece indicar que el enfoque del narrador no varía, ya sea que se trate de costumbres remotas o de sucesos pasados, y que está dispuesto a tratarlos de la misma manera.

Del principio al fin de su relato, es él quien hace ver y quien hace saber: *semaínei*. Yo sé quien cometió injusticias contra los griegos y lo haré saber (*semaínein*). Después de lo cual, "avanzaré en la continuación de mi *lógos*", es decir, seguiré ese trayecto que es mi discurso y, al mismo tiempo, seré el guía.

Así, no parece perfilarse un lugar diferente del narrador en su relato, entre el rapsoda de la alteridad y el historiador de las guerras; pasa aparentemente del otro al mismo siendo siempre el mismo, y por lo tanto, es probable que el Heródoto de los otros no sea otro Heródoto, o que este último, que sin duda existe, es un producto de las interpretaciones: pertenece a la historiografía de Heródoto y es transmitido por ella.

Pero escribir esto no significa pretender que, más allá de esta perspectiva diacrónica, recuperaré el texto, es decir, el verdadero Heródoto: pretensión a la vez absurda y errónea.[19] Simplemente lo que hace posible este enfoque, o este retorno a Heródoto, es un desplazamiento del campo histórico, marcado, muy groseramente, por el retroceso de la historia episódica y política (o de una cierta historia política), por el auge de la antropología histórica o de la etnohistoria (de la cual podría convertirse en padre) y por las indagaciones recientes en el imaginario de las sociedades. Lo cual, en términos de historia antigua, elimina la obligación de ver la *Historia* a través de *La guerra del Peloponeso* o de considerar a Heródoto el primer historiador y el precursor de Tucídides; y, al mismo tiempo, permite leer el *lógos* escita como un discurso sobre los escitas imaginarios.

Por lo demás, los juicios sobre él, aquellos que hemos mencionado, pero también otros, lo muestran como objeto de una inquietud, acaso como consecuencia de la incertidumbre acerca del lugar que ocupa. ¿Qué es Heródoto? ¿Cómo se lo sitúa? ¿Rapsoda? ¿Sofista? ¿Historiador? Pero ésta no es una profesión. Entonces uno se esfuerza por reducir esta incertidumbre y se aboca a conjurar esta inquietud. Sin duda aspira a expresar los *lógoi*, pero en realidad estos *lógoi* probablemente son *mûthoi*, y reaparece la figura del ingenuo; o da como *lógoi* unas

[18] Heródoto, II, 70; V, 65; la expresión aparece también en III, 125, a propósito de la manera en que murió Polícrates, que "no puede ni contarse". Véase H. Drexler, *Herodot-Studien*, Hildesheim-Nueva York, 1972, quien, a partir del estudio de estas expresiones, concluye que Heródoto no es un historiador (p. 185).

[19] Véase la crítica de esta "filología que sigue siendo más o menos platónica" por R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. francesa, París, 1978, pp. 58-63.

historias que en realidad son *mûthoi*, es decir, *pseudéa*, mentiras, y aquí reaparece la figura del mentiroso. Después de todo, es reconfortante que sea un mentiroso: al menos, uno sabe con quién está tratando; y el intérprete demuestra con ello su propia perspicacia. O el investigador y su doble mitólogo o el recitador de *mûthoi*, duplicado por su otro historiador.

El prestigio del *aconteció* produce el efecto de realidad más patente del discurso histórico,[20] pero en el caso de la *Historia* el efecto de realidad es socavado por la duda; y entonces, el discurso no es apuntalado por el prestigio del *aconteció* sino, por el contrario, socavado por la inquietud del *no aconteció* o no sucedió de esa manera. ¿Tuvo lugar la guerra escita? ¿Sucedió de esa manera? Avanzando un poco más, se plantea el problema de lo real. En la práctica del historiador, lo real ocupa una posición doble: "Lo real en tanto lo *conocido* (aquello que el historiador estudia, comprende o 'resucita' de una sociedad pasada) y lo real en lo que *implica* la operación científica (la sociedad presente a la cual se refieren la problemática del historiador, sus métodos, sus modos de comprensión y por último una práctica del sentido). Por un lado, lo real es el *resultado* del análisis, y por el otro es su *postulado*".[21] Pero, en el caso de Heródoto, lo real no sería determinable en la *partida* ni en el *arribo*, ni como *postulado* (incertidumbre acerca del lugar que ocupa) ni como *resultado* (inquietud sobre esos *lógoi/mûthoi*).

En un sentido más amplio, se ha tratado de conjurar esta inquietud convirtiéndolo en el padre de la historia; ésta es una manera de darle un lugar y a la vez de apartarlo. Además, instalado en el umbral de la historia, viejo ídolo ensombrecido, objeto de saludos rituales, su evocación posee virtudes apostotrópicas: le asegura al destinatario que mi propio texto no miente.

Por último, su posición se resume en la siguiente paradoja: el padre de la historia no es en verdad un historiador, como si la paternidad comprendiera algo de inacabado. Cicerón, en ese texto que, en nuestra opinión, es el primero en reconocerle el título de padre, comienza por recordar la diferencia entre la historia y la poesía: una apunta a la verdad, la otra al placer *(delectatio)*. Pero inmediatamente debe exceptuar a Heródoto, que es, de alguna manera, anterior a esta clasificación, porque ocupa tanto el lugar de la verdad como el del placer. Sin duda, la distinción entre la historia y la poesía es la que acabo de señalar, "quamquam et apud Herodotum, patrem historiae [...] sunt innumerabiles fabulae".[22] Confunde las categorías, escapa a las leyes del género y viola las normas del oficio.

[20] R. Barthes, "Le discours de l'histoire", en: *Social Science Information*, VI, 4, 1967, p. 71.

[21] M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., pp. 46-47.

[22] Cicerón, *Las leyes*, I, 1, 5.

La frase de Vivès, de que es más acertado llamarlo padre de las mentiras que padre de la historia, es una humorada. Pero la yuxtaposición de las dos figuras por la historiografía probablemente no es casual: ¿por qué vuelven, una o la otra, una y la otra, de manera tan constante? Ver en él por un lado al padre y por el otro, desgraciadamente, al mentiroso, doble vergüenza que arrastra consigo, en realidad es algo demasiado simplista. No, es a la vez padre y mentiroso, porque justamente en la medida que ocupa este lugar especial del padre y escapa por ello, en parte, a las leyes del género; de que la paternidad se le reconoce, es que puede ser también el mentiroso. El padre no es necesariamente el mentiroso, pero por ser el padre puede aparecer igualmente como el mentiroso. Viéndolos así, Heródoto y el séquito de sus interpretaciones forman un espejo de aumento a través del cual formular este interrogante, viejo como él, que en la actualidad se nos vuelve a plantear y nos concierne: el de la historia y la ficción.

Tanto más por cuanto el torniquete de la ficción no se detiene allí: si él mismo constituye como *mûthos* aquello que coloca a distancia en su texto, si inmediatamente es presentado como *mitólogo* por sus sucesores, parece, a la inversa, que en la época helenística pudo ser utilizado por los autores de novelas para atribuir a sus textos un efecto de realidad. Tal es el caso de las *Ephesiaca* de Jenofonte, llamado de Éfeso.

Se ha demostrado que el autor no conocía de primera mano la ciudad de Éfeso (donde se desarrolla la acción) y que había tomado cierto número de detalles topográficos, así como los nombres de algunos personajes, de Heródoto.[23] ¡El mentiroso acude en ayuda de la ficción para volverla creíble!

Padre y mentiroso, historia y ficción; y, más concretamente, ¿qué hacer de la historia con un texto como el de la *Historia*, si es verdad, según la frase atribuida a Fustel de Coulanges, que "la historia se hace con textos"?[24] Pregunta que también se puede formular así: ¿cómo leer? Pregunta a la que este libro ha tratado de dar respuesta.

[23] B. Lavagnini, *Studi sul romanzo greco*, Florencia, 1950, pp. 145-156. Más ampliamente, B. E. Perry, *The Ancient Romances*, "A literary-historical account of their origins", Berkeley, Los Ángeles, 1967, pp. 167-170, señala que, en la *Suda*, los autores de novelas son designados *historikoí* y que los títulos como *Efesiaca* o *Babylonica* no dicen nada en cuanto al contenido del libro: "We see that ethnographical titles were conventional in the titling of Greek romances, that the authors professed to be writing history (of a kind), and were classified as historians by ancient scholars who had no more exact term for romance as a literary form". [Vemos que los títulos etnográficos eran convencionales en la titulación de las novelas griegas, que los autores pretendían escribir obras históricas (de cierto tipo) y eran clasificados como historiadores por estudiosos antiguos que no contaban con un término más preciso para la novela como forma literaria.]

[24] Citada por H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, París, 1954, p. 77, tomada a su vez de Febvre, quien destaca su carácter restrictivo. Marrou sostiene que "si bien la historia no se hace únicamente con textos, se hace sobre todo con textos, cuya precisión nada puede reemplazar".

Pero, en un sentido más amplio, semejante lectura obliga a preguntarse sobre el documento:[25] ¿qué es un "documento", tomado y retomado por veinticinco siglos de bibliografía, modelado y trabajado por veinticinco siglos de historiografía? Incluso, ¿qué es un texto histórico? ¿Qué lo constituye como tal, cómo se lo reconoce? ¿De qué efecto (particular) es portador?

[25] Véase J. Le Goff y P. Toubert, "Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?", en: *Actes du 100e Congrès national des sociétés savantes*, París, 1977, pp. 38-40. En el *Dictionnaire de la nouvelle histoire*, París, 1978, p. 238, Le Goff incluye entre las tareas a realizar la elaboración de una nueva concepción del documento.

Bibliografía complementaria

Storia della Storiografia, 7, 1985 (en particular, G. Lachenaud, "Les études hérodotéennes de l'avant-guerre à nos jours", pp. 6-27).

Arethusa, *20*, 1-2, 1987, "Herodotus and the Invention of History" (el mäs abierto por los enfoques propuestos y el más completo sobre Heródoto y su texto).

Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXXV, "Hérodote et les peuples non grecs", Ginebra, 1990. A partir de lo que se sabe sobre los distintos pueblos no griegos, reanudación (y conclusión) del proceso sobre la veracidad de Heródoto: éste dice la verdad y "ya no necesita *Apologie* ni *Défense*" (G. Nenci, p. 317). Nadie se quejará por ello. Pero a mí me parece legítimo seguir planteando el problema del cómo. ¿Cómo dice la verdad Heródoto? Por otra parte, no se debe perder de vista que la *Apología* de Henri Estienne también polemiza con los "filomisa" (los papistas). El problema del saber cómo y por qué siempre lo ha tenido como mentor. A la vez que lo reconoce como el padre de la historia.

LACHENAUD, G., *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Lille, 1978, tesis.

V. HUNTER, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, 1982.

A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palermo, 1984.

A. BELTRAMETTI, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il raconto morale come forma della memoria*, Florencia, 1986.

C. DARBO-PESCHANSKI, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, París, 1987.

C. MEIER, *La naissance du politique*, traducción París, Gallimard, 1996, cap. 7.

A. MOMIGLIANO, *Les fondations du savoir historique*, traducción París, Les Belles Lettres, 1992, cap. 2.

P. PAYEN, *Les îles nomades*, *Conquérir et résister dans* L'enquête *d'Hérodote*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

J. MARINCOLA, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

F. HARTOG, "La storiografia fra passato e presente", en: *I Greci*, Storia, Cultura Arte Societa, a cura di S. Settis, II, 2, Turin, Einaudi, 1997, p. 959-981.

R. THOMAS, *Herodotus in Context*, Ethnography, Science and the Art of Persuasion, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Traducciones de obras clásicas utilizadas en esta edición:

HÉRODOTE, *Histoires*, compilado y traducido del griego al francés por Philippe-Ernest Legrand, París, Les Belles Lettres, Collections des Universités de France, 1962, reediciones recientes.

HÉRODOTE, *L'enquête*, compilado y traducido del griego antiguo al francés por Andrée Barguet, 2 tomos, París, Gallimard, colección "Folio", 1985.
La edición más reciente fue publicada por la Fundación Lorenzo Valla, Milán, Mondadori, 1998 (el Libro I incluye una introducción general de David Asheri).

Para la presente edición se utilizaron las siguientes versiones en español de los clásicos:

ARISTÓFANES, *Teatro completo*, traducción de Emilio Gasco Contell, México, Ediciones Ateneo, 1963.

ARISTÓTELES, *Política*, traducción de Manuel Briceño Jáuregui, Bogotá, 1989.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, sin mención de traductor, México, Editorial Porrúa, 1992.

ESQUILO, *Las siete tragedias*, traducción de Angel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1962.

EURÍPIDES, *Las diecinueve tragedias*, traducción de Angel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1972.

Flavio JOSEFO, *Contra Apión*, traducción de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1967.

HERÓDOTO, *Historia*, traducción de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2000.

HESÍODO, *Obras y fragmentos*, traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez, Madrid, Gredos, 2000.

HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*, t. II, traducción de J. A. López Pérez, Madrid, Gredos, 2000.

HOMERO, *Ilíada*, traducción de Emilio Crespo Goemes, Madrid, Gredos, 2000.

HOMERO, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 2000.

PÍNDARO, *Odas*, traducción de Ignacio Montes de Oca, Madrid, Editorial Luis Navarro, 1883.

POLO, Marco, *Viajes de Marco Polo*, sin mención de traductor, México, Editorial Cumbre, 1967.

PLATÓN, *Diálogos*, sin mención de traductor, México, Universidad Nacional de México, 1922.

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, sin mención de traductor, México, Universidad Nacional de México, 1923.

SÓFOCLES, *El teatro de Sófocles*, edición de Aurelio Espinosa Pólit, México, Editorial Jus, 1960.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000.

Índice temático*

* Preparado por Hélène Fischbach.

Índice general

PRIMERA PARTE
Los escitas imaginarios: espacio, poder y nomadismo

SEGUNDA PARTE
Heródoto, rapsoda y agrimensor